[illegible]

۶۰

بازبین شد ۱۳۵۳ خ

بازبین شد ۱۳۵۳

میکروفیلم تهیه شد

کتابخانه ۱۳۱۰۲ خ

اسم کتاب شرح اشارات — عربی

مصنف متن از شیخ ابوعلی بن سینا شرح از خواجه نصیر طوسی

مؤلف

خطی نسخ ۲۸ و ۲۷ سطری

مطبوع

سال طبع یا تحریر — عدد اوراق ۲۹۵

جزء کتب حکمت شماره ۷۶۷

شماره عمومی ۶۸۶ شماره قبض

واقف میرزا رضا خان نائینی تاریخ وقف مرداد ۱۳۱۱

طول ۲۰.۵ عرض ۱۳ قفسه

۱۴

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب ....

مصنف ....

مؤلف ....

خطی ....

چاپی

سال طبع یا تحریر .... عدد اوراق ....

جزء کتب .... شماره ....

شماره عمومی .... شماره قبض ....

واقف .... تاریخ وقف ....

طول .... عرض .... قفسه ....

وقف نادر [illegible]
تاریخ ۹۷/۱/۲۲

باسمه تعالی

شناسنامه آسیب شناسی

نسخه شناسی	عنوان	شرح اشارات		
	درجه نفاست	نفیس	نوع	خطی / چاپ سنگی
	شماره اموالی	۶۸۴	اندازه	۱۳×۲۱
	قطع	وزیری	تعداد اوراق	۲۹۱
آسیب شناسی و اقدامات مرمتی	درصد تخریب اوراق	۱۰ / ۲۰ / ۵۰ / ۸۰	از هم پاشیدگی عطف	دارد / ندارد
	نیاز به جعبه	دارد / ندارد	نوع آفت	شیمیایی / زیستی / فیزیکی
	نیاز به جلد سازی	دارد / ندارد	نیاز به مرمت جلد	دارد / ندارد
	نیاز به مرمت اوراق	دارد / ندارد	نیاز به دوخت عطف	دارد / ندارد
	نیاز به لکه گیری	دارد / ندارد	نیاز به گردگیری	دارد / ندارد
	نیاز به آفت زدایی	دارد / ندارد	نیاز به اسیدزدایی	دارد / ندارد

بررسی کنندگان: ۱. [illegible] ۲. [illegible]

۳. [illegible] ناظر: [illegible]

اقدامات انجام شده:

تاریخ بررسی: ۸۹/۴/۲۷ تاریخ اقدام:

۴

۱۵/۶/۱۸

حکمت

شرح اشارات یا حل مشکلات الاشارات عربی. متن از شیخ رئیس ابو علی بن سینا متوفای سنه ۴۲۸ چنانکه در تراجم رجال است از انجمله ۲/ ادب اللغه ص ۳۳۶ شرح از خواجه نصیر طوسی متوفای سنه ۶۷۲ چنانکه در اکثر تراجم است از انجمله ۳/ کتاب ملل کبیر ص ۲۳۴ و کتاب شرح منطق و حکمت هر دو است اول آن (الحمد لله الذی وفقنا لافتتاح المقال) و آخر آن افتاده آخر موجود (شاغلة للنفس عن الادراک)

خط نسخ ۲۲ و ۲۱ سطر و شماره اوراق ۲۹۵ – ورق

... قطع ۲۲ در ۱۲ ...

۱۲۰
۱۴

۶۸۴

بازبینی شد
۱۳۵۳ خ

میکروفیلم تهیه شد

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب	شرح اشارات – عربی
مؤلف	متن از شیخ ابوعلی بن سینا شرح از خواجه نصیر طوسی
خطی	نسخ ۲۸ و ۲۷ سطری
سال تحریر	– عدد اوراق ۲۹۵
جزء کتب	حکمت شماره ۷۶۷
شماره عمومی	۶۸۴ شماره قبض
واقف	میرزا رضا خان نائینی تاریخ وقف مرداد ۱۳۱۱
طول	۲۰.۵ عرض ۱۳ قطع

۴

حل مشکلات
شرح الاشارات

تاریخ خواجه نصیر

عربی شرح خواجه نصیرالدین طوسی

نمره شماره ۲۲ کتب خطی این نسخه محتوی هر دو قسمت منطق و حکمت است اول کتاب بحمد لله الذی ... شرح اشاراته
آخر کتاب ناقص است آخر صفحه ... النفس عن ادراک ...

قفص ١٦٠٨

اعلم ان التصديق بالوجود
الجسم الذي قوامه بالحس
العقل يدرك بالقياس

الذي يتقدم معرفة الموضوع في كل علم والمراد منها التصديق بموضوعية الموضوع
بمعنى ان الشيء الفلاني موضوع لهذا العلم وهو مفاد الهلية المركبة واما الهلية البسيطة اعني
التصديق بان ذات الموضوع موجودة فقد عدّ وما تجاوز من العلم وعللوا ذلك بان
ما لا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شيء له لكن اثبات ذلك التصديق وبيانه لا يمكن
في ذلك العلم بل يجب ان يكون اما بديهيا كالموجود بما هو موجود الذي هو موضوع للفلسفة
الاولى واما مبينا في علم آخر كالعدد الذي في المقدار للهندسة المبين وجوده في الفلسفة
الاولى واما تصورات الموضوع وغيره من المبادئ التصورية للعلم وانما لم يجعلوا التصديق
بالهلية البسيطة ايضا من المبادئ اعني المبادئ التصديقية للعلم لان المراد من المبادئ
التصديقية المقدمات التي يتالف منها قياسات العلم وانما لم يجعلوا الهلية المركبة اعني
التصديق بالموضوعية من الاجزاء لانه انما يتحقق بعد كمال العلم فهو بثمرة اشبه منه
باجزائه مثلا اذا قلنا العدد موضوع الحساب لانه انما ينظر في اعراضه الذاتية لم
يتحقق ذلك الا بعد الاحاطة بعلم الحساب فكان التصديق بالموضوعية اجمالا من
سوابق العلم وتحقيقا من لواحقه واما تصور حقيقة الموضوع اعني ما يبحث
في العلم عن اعراضه الذاتية فانما هو في صناعة البرهان من المنطق وانما جعلوا
التصديق بموضوعية الموضوع من مقدمات الشروع في العلم لانهم اتفقوا على
ان تمايز العلوم في انفسها انما هو بحسب تمايز الموضوعات فناسب تصدير العلم
ببيان الموضوع ... بعد اتحاد التعريفية التي تحسب
الوحدة ... المطلوبة احاطة بها اجمالا حيث اذا
بعد تحصيل ... لئلا يصرف الطلب عما هو منها الى ما ليس منها ولا يتكلف ان جهة
وحدة مسائل العلم ... الذات او الموضوع اذ فيه اشتراكها واتحادها وتحقيق

المقام على نحو
... بيان
كلا الامرين اعني كون
تمايز العلوم بحسب تمايز
الموضوعات وكون
جهة وحدة المسائل
اولا وبالذات هو
الموضوع انهم لما
حاولوا معرفة احوال
الاشياء بقدر الطاقة
...
ثم وضعوا الحقايق
انواعا واجناسا وغيرها
كالانسان والحيوان والموجود
وبحثوا عن احوالها المختصة
بها بالادلة فحصلت لهم قضايا
... محمولاتها اعراض ...
... سموها بالمسائل

شکسته دل عهد تو الف خنجر کرد صد پاره اگر کند دو دست در سر زود دیگر کرد

انف و[illegible] على ان للعلك نفسا منطبعة لا غير والشيخ الرئيس على ان له نفسا مجردة لا غير والامام الرازي على ان له نفسين هو منطبعة ومجردة وقال المحقق الطوسي وذلك شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني الشيئين وهو آلة لهما معا والحق ان له نفسا مجردة وقوة خيالية وهذا مراد الامام غاية ما في الباب انه عبر عن القوة الخيالية بالنفس المنطبعة

[illegible]

ومن ان الكم قابل للمساواة واللامساواة بالتطبيق والزمان قسم منه فيكون قابلا لها [illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح المقال بتحميده وهدانا الى تصدير الكلام بتمجيده والهمنا الاقرار بكلمة توحيده وبعثنا على طلب الحق وتمهيده وصلواته على المصطفين من عبيده خصوصا على محمد وآله المخصوصين بتأييده وبعد فكما ان اكمل المعارف واجلها شانا واصدق العلوم واتقنها بنيانا هو المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كذلك اشرف ما ينسب الى الحقيقة واليقين من جملتها واولاها بان تتوقف الهمة طول العمر على قنيتها هو معرفة اعيان الموجودات المتنزلة المبتدئة من موجدها ومبدئها والعلم باسباب الكائنات المتسلسلة المنتهية الى غايتها ومنتهاها وذلك هو الفن الموسوم بالحكمة النظرية التي تستسعد باقتنائها النفوس البشرية وكما ان المتقدمين من الفائزين بها تفضلوا على من بعدهم بالتاسيس والتمهيد كذلك المتاخرون الخائضون فيها تضواحق من قبلهم بالتلخيص والتجريد وكان الشيخ الرئيس ابا علي الحسين بن عبد الله بن سينا شكر الله سعيه كان من المتاخرين مؤيدا بالنظر الثاقب والحدس الصائب موفقا في تهذيب الكلام وتقريب المرام معتنيا بتمهيد القواعد وتقييد الاوابد مجتهدا في تقرير الفوائد وتجريدها عن الزوائد كذلك كتاب الاشارات والتنبيهات من تصانيفه وكتبه كما وسمه هو به مشتمل على اشارات الى مطالب هي الامهات مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات مملو بجواهر كلها كالفصوص محتو على كلمات يجري اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة وتلويحات رائقة لكمالات شائقة قد استوقف الهمم العالية على الاكتناه بمعانيه واستقصر الامال الواقفة دون الاطلاع على محاويه وقد شرحه فيمن شرحه الفاضل العلامة فخر الدين ملك المناظرين محمد بن عمر بن الحسين الخطيب الرازي جزاه الله خيرا فجهد في تفسير ما خفي منه باوضح تفسير

واجتهد في تعبير ما التبس فيه باحسن تعبير وسلك في تتبع ما قصد نحوه طريقة الاقتفاء وبلغ في التفتيش عما اودع فيه اقصى مدارج الاستقصاء الا انه قد بالغ في الرد على صاحبه اثناء المقال وجاوز في نقض قواعده حد الاعتدال فهو بتلك المساعي لم يزده الا قدحا ولذلك سمى بعض الظرفاء شرحه جرحا ومن شرط الشارحين ان يبذلوا النصرة لما قد التزموا شرحه بقدر الاستطاعة وان يذبوا عما قد تكفلوا ايضاحه بما يذب به صاحب تلك الصناعة ليكونوا شارحين غير ناقضين ومفسرين غير معترضين اللهم الا اذا عثروا على شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح فحينئذ ينبغي ان ينبهوا عليه بتعريض او تصريح متمسكين بذيل العدل والانصاف متجنبين عن البغي والاعتساف فان الى الله الرجعى وهو احق بان يخشى ولقد سالني بعض اجلة الخلان من الاحبة الخلصان وهو المجلس الرفيع زين الدولة وشهاب الملة قدوة الحكماء والاطباء سيد الاكابر والفضلاء بلغه الله ما يتمناه واحسن منقلبه ومثواه ان اقرر ما تقرر عندي مع قلة البضاعة واودع ما قبض عليه يدي مع قصور الباع في هذه الصناعة من معاني الكتاب المذكور ومقاصده وما يقتضي ايضاحه مما هو مبني على مبانيه وقواعده مما تعلمته من المعلمين المتاخرين والاقدمين واستفدته من الشرح المذكور وغيره من الكتب المشهورة او استنبطته بنظري القاصر وفكري الفاتر واشير الى اجوبة بعض ما اعترض به الفاضل الشارح على مسائل الكتاب بقادح واتلقى ما يتوجه منه عليها بالاعتراف مراعيا في ذلك شريطة الانصاف واغمض عما لا يجدي بطائل ولا يرجع الى حاصل غير ملتزم في جميع ذلك حكاية الفاظه كما اوردها بل مقتصرا على ذكر المقاصد التي قصدها مخافة الاطناب المؤدي الى الاسهاب وفي نيتي انشاء الله ان اوسمه بحل مشكلات الاشارات بعد ان اتممه وارجو ان يغفر لي ربي خطيئتي ويعذرني من يقف على بعض هفواتي فاني للخطأ لمعترف وبالقصور والعجز لمعترف ومن الله التوفيق واليه انتهاء الطريق

صدر الكتاب قال الشيخ رحمه الله احمد الله على حسن توفيقه واساله هداية طريقه والهام الحق بتحقيقه

اقول افاد الفاضل الشارح ان هذه المعاني يمكن ان تحمل على كل واحدة من مراتب النفس الانسانية بحسب قوتيها النظرية والعملية بين حدي النقصان والكمال اما النظرية فلان جودة الترقي من العقل الهيولاني الذي من شانه الاستعداد المحض باستعمال الحواس الى العقل بالملكة الذي من شانه ادراك المعقولات الاولى اعني البديهيات

واجتهد

قال الامام الهرحي قبل الطبيعة لوجل الشرف والعلية وما بعدها لتاخرها في التعليم
فان الذهن الانسان يتوصل الى الامور الطبيعية لكن لما اثبت الاول وصفاته في هذا الكتاب بما لا يشتمل
على الطبيعيات اندفع تاخر الالهي متقدم على الطبيعي فتقدم وجهاء التقدم على غير المعارض
فمنه ... ما قبل الطبيعة

لا يكون الا بحسن توفيقه تعالى وجودة الاستعداد من العقل بالملكة الى العقل بالفعل الذي
من شانه ادراك المعقولات الثانية اعنى المكتسبة لا تاتى الا بهدايته تعالى الى سواء الطريق
دون مضلاتها وحصول العقل المستفاد اعنى العقود اليقينية التي هي غاية السلوك
لا يمكن الا بالهامه الحق بتحقيقه فان جميع ما تقدمها من المقدمات وغيرها لا تفعل في
النفس الا اعدادا لقبول ذلك الفيض من مفيضه واما العملية فلان تهذيب الظاهر
باستعمال الشرايع الحقة والنواميس الالهية انما يكون بحسن توفيقه وتزكية الباطن
من الملكات الردية يكون بهدايته وتحلية السر بالصور القدسية يكون بالهامه
واقول الطالب السالك يرى في بدو سلوكه ان مطالبه انما تحصل بسعيه وكده
وبتوفيق الله تعالى اياه في ذلك وهو جعل الاسباب موافقة في التسبب ثم انه اذا
امعن في السلوك علم انه لا يقدر عليه الا بهداية الله تعالى الى الطريق السوى واذا
قارب المنتهى ظهر له انه ليس فيما حاوله من الكمالات الا قابلا لما يفيض عليه من
الفاعل الاول جل ذكره وظهر انه يرى في كل حاله من الاحوال الثلثة ان لله تعالى
في كل ذلك تاثيرا ولنفسه تاثيرا الا ان ما نسبه الى نفسه من التاثير في الحالة الاولى
اكثر مما ينسبه الى الله تعالى وفي الحالة الثانية قريب منه وفي الحالة الثالثة اقل منه
وانما اختلف آراؤه بحسب استكماله قليلا قليلا فالشيخ عبر بالتوفيق والهداية و
الالهام عن غاية ما يتمناه الطالب من الله تعالى في الاحوال الثلثة مما يراه سببا لا
لانجاح مرامه ثم نبه المتعلم بما افتتح به كتابه على انه ينبغي له اذا دخل في زمرة
الطالبين ان يحمد الله تعالى على ما تيسر له من التوفيق للخوض في الطلب والسلوك و
يساله ما يرجوه من الهداية والالهام ليتم له بهما الوصول الى المنتهى فاين اطالبه
قوله وان يصلى على المصطفين من عباده لرسالته خصوصا على النبي صلى الله عليه
محمد وآله ايها الحريص على تحقيق الحق اني مهد اليك في هذه الاشارات والتنبيهات
اصولا وجملا من الحكمة ان اخذت الفطانة بيدك سهل عليك تفريعها وتفصيلها
الفروع لاصلها كالجزئيات لكليها مثاله زيد وعمرو للانسان والتفصيل
لجملته كالاجزاء لكلها مثاله زحل والمشتري للمتحيرة والفروع غير موجودة في
الاصل بالفعل بخلاف التفصيل الموجود في الجملة بالفعل وان لم يكن مذكورا
معها بالفعل واخراج الفروع الى الفعل يحتاج الى تصرف زايد في الاصل وهو
المسمى بالتفريع فلذلك قال سهل عليك تفريعها ولم يقل ظهر او بان لك فروعها
قوله ونبتدي من علم المنطق وننتقل عنه الى علم الطبيعة وما قبله الابتداء

بالمنطق واجب لكونه آلة في تعلم ساير العلوم واما الطبيعة فهي المبدا الاول لحركة ما
هي فيه اعنى الجسم الطبيعي ولسكونه بالذات والعلم المنسوب اليها هو العلم المسمى
بالطبيعيات لا العلم بالطبيعة نفسها فانه احد مسايل العلم المنسوب الى ما قبلها
ومبادي الطبيعة من المجردات انما يكون قبلها في نفس الامر قبلية بالذات و
العلية وبالشرف وقد يكون بعدها بالنسبة الينا بعدية بالوضع فانا ندرك
المحسوسات بحواسنا اولا ثم المعقولات بعقولنا ثانيا ولذلك قدم المعلم الاول
الطبيعيات على العلم بمباديها فالعلم بمبادي الطبيعة وبما يجري مجراها من الامور
العامة قد يسمى علم ما قبل الطبيعة لاول الاعتبارين وعلم ما بعدها لثانيهما و
هو الفلسفة الاولى وله تقدم باعتبار اخر على علم الطبيعة وغيره من العلوم و
ذلك لكونه مشتملا على بيان اكثر مباديها الموضوعة فيها والعلم بالمبادي اقدم
من العلم بما له المبادي وانما عنى الشيخ بقوله وما قبله هذا التقدم لا الذي سبق
لان الضمير فيه عايد الى العلم لا الى الطبيعة والفلسفة الاولى لا تسمى علم ما قبل علم
الطبيعة بل يسمى علم ما قبل الطبيعة ولو كان الشيخ يعني الاعتبار الاول لقال وما
قبلها وما ذكره الفاضل الشارح من كون الالهي متاخرا عن الطبيعي في التعليم بحسب الاغلب
الا ان الشيخ لما اثبت الاول وصفاته بما لا يبتني على الطبيعيات فصار الالهي متقدما
في كتابه هذا بالوجهين ولاجل ذلك سماه بما قبل الطبيعة كلام غير محصل
لما مر ولان الشيخ انما اثبت الاول وصفاته في هذا الكتاب بما اثبتها هو وغيره
من الحكماء الالهيين في ساير الكتب وانما خالف ههنا في ترتيب المسايل وخلط احد
العلمين بالاخر حسب ما تقتضيه السياقة التي اختارها **النهج الاول** في غرض
المنطق فقوله في غرض وهو في بعض النسخ المنطق اى فصل في غرض المنطق لان النهج
فيه **قوله** المراد من المنطق ان يكون عند الانسان جمع فيه فايدتين الاولى
بيان ماهية المنطق والثانية بيان لميته اعني الغرض منه ولما استلزمت الثانية
الاولى من غير انعكاس خصها بالقصد لاشتمال بيانها على البيانين
فالمنطق آلة قانونية والغرض منه كونها عند الانسان **قوله** آلة قانونية
تعصم مراعاتها عن ان يضل في فكره هذا رسم للمنطق وقد يختلف رسوم الشيء
باختلاف الاعتبارات فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط ومنها ما يكون بحسب ذاته معتبرا الى
فعله او فاعله او غايته او شيء اخر مثلا يرسم الكوز بانه وعاء صوري او
خزفي كذا او كذا وهو رسم بحسب ذاته فقط وبانه آلة يشرب منها الماء وهو رسم

الاشياء

بالقياس الى غايته وكذا فى سائر الاعتبارات والمنطق علم فى نفسه واله بالقيا
الى غيره من العلوم ولذلك عبّر الشيخ عنه فى موضع اخر بالعلم الآلى فلذلك يجب
كل واحد من الاعتبارين رسم لكن احقهما تعلقا ببيان الغرض هو الذى
باعتبار قياسه الى غيره فرسمه ههنا بذلك الاعتبار والتنازع فيه هل هو علم
ام لا ليس مما يقع بين المحصلين لانه بالاتفاق صناعة متعلقة بالنظر فى المعقولات
الثانية على وجه يقتضى تحصيل شئ مطلوب مما هو حاصل عند الناظر او يعين على
ذلك والمعقولات الثانية هى العوارض التى تلحق المعقولات الاولى التى هى حقايق
الموجودات واحكامها المعقولة فهو علم بعلوم خاصة ولا محالة يكون علما
اما وان لم يكن داخلا تحت العلم بالمعقولات الاولى التى تتعلق باعيان الموجودات
اذ هو ايضا علم آخر خاص مباين للاول فاما القول بانه آلة للعلوم فلا يكون
علما من جملتها فليس بشئ لانه ليس بآلة لجميع العلوم حتى الاوليات بل لبعضها وكثير
من العلوم يكون آلة لغيرها كالنحو للغة والهندسة للهيئة والاشكال الذى
يورد فى هذا الموضع وهو ان يقال لو كان كل علم محتاجا الى المنطق لكان
المنطق محتاجا الى نفسه او الى منطق اخر يتسلسل وذلك بتخصيص بعض العلوم
بالاحتياج الى المنطق لا جميعها والمنطق يشتمل اكثره على اصطلاحات تنبيه
عليها واوليات تذكر وتعد لغيرها ونظريات ليس من شأنها ان يغلط
فيها كالهندسيات التى يبرهن عليها وجميعها غير محتاج الى المنطق فان احتيج فى شئ
منه على سبيل الندرة الى قوانين منطقية فلا يكون ذلك الاحتياج الا الى القسم
الاول فلا يدور الاحتياج البتة واما قوله آلة قانونية فالآلة هى ما يؤثر
الفاعل فى منفعله القريب منه بتوسطه والقانون معرب رومى الاصل وهو
كل صورة كلية يتعرف منها احكام جزئياتها المطابقة لها والآلة القانونية
عرض عام للمنطق وضع موضع الجنس وباقى الرسم خاصة له وكلاهما عارضان
للمنطق بالقياس الى غيره وانما قال نعصمه مراعاتها لان المنطق قد يضل
اذا لم يراع المنطق واما قوله عن ان يضل فى فكره فالضلال ههنا هو فقدان
ما يوصل الى المطلوب وذلك يكون اما باخذ سبب لما لا سبب له او بفقد السبب
او باخذ غير السبب كانه فيما له سبب **قوله** واعنى بالفكر ههنا اى فى رسم
هذا العلم وذلك لان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التى آلتها مقدم
البطن الاوسط من الدماغ المسمى بالدودة اى حركة كانت اذا كانت تلك الحركة

فى المعقولات واما اذا كانت فى المحسوسات فقد يسمى تخيلا وقد يطلق على معنى
ثان اخص من الاول وهو حركة من جملة الحركات المذكورة تتوجه النفس بها من
المطالب مترددة فى المعانى الحاضرة عندها طالبة مبادى تلك المطالب المؤدية
اليها الى ان تجدها ثم ترجع منها نحو المطالب وقد يطلق على معنى ثالث هو جزء
من الثانى وهو الحركة الاولى وحدها من غير ان تجعل الرجوع الى المطالب جزءا منه
وان كان الغرض منها هو الرجوع الى المطالب والاول هو الفكر الذى يعد فى
خواص نوع الانسان والثانى هو الفكر الذى يحتاج فيه وفى جزئيه جميعا الى
علم المنطق والثالث هو الفكر الذى يستعمل بازائه الحدس على ما سيأتى ذكره
فى النمط الثالث فخصص الشيخ لفظة الفكر ههنا بالمعنى الثانى من المعانى المذكورة
قوله ما يكون عند اجماع الانسان يعنى به الحركة الاولى المبتدأ بها من المطالب
الى المبادى والثانية المنتقل بها من المبادى الى المطالب جميعا والاجماع هو الازماع
وهو تصميم العزم **قوله** ان ينتقل عن امور حاضرة فى ذهنه يعنى به الحركة
الثانية التى هى الرجوع من المبادى الى المطالب وهذه الحركة وحدها من غير
ان تسبقها الاولى قلما تتفق لانها تكون حركة نحو غاية غير متصورة وقد
نص على ذلك المعلم الاول فى باب اكتساب المقدمات من كتاب القياس والحاصل
انه عرف الحركتين جميعا الثامنة منهما التى هى اشهر والفاضل الشارح قد تحير فى
تفسير معنى الفكر اولا وفى تقييده بقوله ههنا ثانيا وفى الفرق بين ما يكون عند
الانتقال المذكور وبين نفس الانتقال ثالثا وحمله مرة على امر غير الانتقال ومرة
على الانتقال ثم جعل الحركة الاولى ارادية وسماها فكرا يحتاج فيه الى المنطق
والثانية طبيعية وسماها حدسا لا يحتاج فيه اليه وكل ذلك خبط يظهر
باذنى تأمل مع ضبط ما قررناه وانما قال عن امور حاضرة ولم يقل عن علوم
او ادراكات لان الظنون ونحوها قد تكون مبادى ايضا وانما قال عن امور
ولم يقل عن امر واحد لان المبادى التى ينتقل عنها الى المطالب انتقالا صناعيا
انما تكون فوق واحد وهى اجزاء الاقوال الشارحة ومقدمات الحجج
على ما سيتبين **قوله** متصورة او مصدق بها فالمتصور هو الحاضر مجردا
عن الحكم والمصدق به هو الحاضر مقارنا له ويتقسمان جميع ما يحضر من الذ
قوله تصديقا علميا او ظنيا او وضعا وتسليما الشك المحض الذى لا
رجحان معه لاحد طرفى النقيض على الآخر يستلزم عدم الحكم فلا يقارن

کتابخانه آستان قدس رضوی
ویژه کتاب

مايوجد الحكم فيه اعنى التصديق بل يقارن ما يقابله و ذلك هو الجهل البسيط
للحكم بالطرف الراجح اما ان يقارنه الحكم بامتناع المرجوح او لا يقارنه بل تجويزه
والاول هو الجازم والثانى هو المظنون الصرف والجازم اما ان يعتبر
مطابقته للخارج او لا يعتبر فان اعتبرت فاما ان يكون مطابقا او لا يكون و
الاول اما ان يمكن للحاكم ان يحكم او لا يمكن فان لم يمكن فهو اليقين ويستجمع ثلثة
اشياء الجزم والمطابقة والثبات وان امكن فهو الجازم المطابق غير الثابت
والجازم الغير المطابق هو الجهل المركب وقد يطلق الظن بازاء اليقين عليهما
وعلى المظنون الصرف لخلوها اما عن الثبات وحده او عنه وعن المطابقة
او عنهما وعن الجزم ويتح تنقسم ما يعتبر فيه مطابقة الخارج الى يقين وظن واما
ما لا يعتبر فيه وان كان لا يخلو عن احد الطرفين فاما ان يقارن تسليما او
انكارا والاول ينقسم الى مسلم عام اما مطلق يسلمه الجمهور او محدود يسلمه
طايفة والى خاص يسلمه شخص كما معلما او متعلما ومنازع والثانى يسمى
وضعا فمنه ما يصادر به العلوم ويبنى عليه المسايل ومنه ما يضعه القايس
الخلفى وان كان مناقضا لما يعتقده ليثبت به مطلوبه ومنه ما يلتزمه المجيب
الجدلى ويذب عنه ومنه ما يقول به القايل باللسان دون ان يعتقده
كقول من يقول لا وجود للحركة مثلا فان جميع ذلك يسمى وضعا وان كا
الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم واحد تسليميا باعتبار ووضعيا باعتبار آخر
مثل ما يلتزمه المجيب بالقياس اليه والى السايل وقد يتعرى التسليم عن الوضع في
مثل ما لا ينازع فيه من المسلمات او الوضع عن التسليم في مثل ما يوضع في بعض
الاقيسة الخلفية وربما يطلق الوضع باعتبار اعم من ذلك متناولا لكل راى
يقول به قايل او يفرضه فارض وبهذا الاعتبار يكون اعم من التسليم وغيره
وما ذهب اليه الفاضل الشارح في تفسيرهما وهو ان الوضع ما يسلمه الجمهور و
التسليم ما يسلمه شخص واحد ليس بمتعارف عند ارباب الصناعة فاقسام
التصديقات بالاعتبار المذكور هى علمى وظنى ووضعى وتسليمى لا غير ومبادى
البرهان علمى ومبادى الجدل والخطابة والسفسطة هى الاقسام الباقية و
اما الشعر فلا يدخل مباديه تحت التصديقات الا بالمجاز ولذلك لم يتعرض
الشيخ لها وانما اتى بحرف العناد فى قوله علما او ظنا او وضعا للتباين
العلم والظن بالذات ومباينتهما للوضع والتسليم بالاعتبار ولم يات

بحرف العناد فى قوله وضعا وتسليما لتشاركهما فى بعض المواد وقوله الفا
الشارح انما قدم الظن على الوضع والتسليم لتقدم الخطابة على الجدل فى النفع
قادح فى قسمته الظن بالاقسام الثلثة الشاملة لما عدا اليقين من مبادى
الصناعات الثلثة الا ان يحمله على الظن الصرف حتى يستقيم تعليل تقديم
الظن ولا يبطل التعليل وانما قسم الشيخ التصديق باقسامه ولم يقسم
التصور لان انقسام التصديق اليها انقسام طبيعى ليس بالقياس الى شئ
ولذلك يقتضى تباين الاقيسة المؤلفة منها بحسب الصناعات المذكورة
واما التصور فانه لا ينقسم الى اقسام كذلك بل ينقسم مثلا الى الذاتى
والعرضى والجنس والفصل وغيرها انقساما عرضيا وبالقياس الى شئ
فان الذاتى لشئ قد يكون عرضيا لغيره بخلاف المادة الخطابية التى
لا تصير برهانية البتة وتعليل الفاضل الشارح ذلك بان التصور لا يقبل
القوة والضعف والتصديق يقبلهما فاسد لان التصور لو لم يقبلهما
لكان المتصور بالحد الحقيقى كالمتصور بالرسوم والامثلة وانما نشاء غلطه
هذا من رايه الذى ذهب اليه فى التصورات انها لا يمكن ان تكتسب وذكر
الى امور غير حاضرة فيه يعنى ان المطلوب لا يكون معلوما وقت الطلب
لان الحاصل لا يستحصل فان قيل انكم فسرتم الفكر بالحركة من المطالب الى
المبادى والعود اليها فكيف يتحرك عما لا يحضر عند المتحرك وبم يعرف انها
هى المطالب ان لم يكن معلومة اصلا اجيب بان المطلوب يكون حاضرا من
جهة غير حاضر من جهة والجهتان متغايرتان فمن الجهة التى لم يحضر يطلب و
من الجهة التى حضر يتحرك عنه اولا ويعرف انه المطلوب آخرا والسبب فى ذلك
اختلاف مراتب الادراك بالضعف والقوة والنقصان والكمال فالمطلوب
تصوره معلوم بادراك ناقص مطلوب استكماله والمطلوب تصديقه
معلوم الحدود مطلوب الحكم عليها قال وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب
فيما يتصرف فيه وهيئة يريد بالانتقال الحركة من المبادى الى المطالب وقد
ذكر ان المبادى لكل مطلوب انما يكون فوق واحد ولا يحصل من الاشياء
الكثيرة شئ واحد الا بعد ان يصير ورتها علة واحدة لذلك الشئ لان
المعلول الواحد له علة واحدة والتاليف هو جعل الاشياء الكثيرة شيئا
بحيث يمكن ان يطلق عليه الواحد بوجه ما فالمبادى تتادى الى المطا

بالتاليف والتاليف المراد به فى هذا الموضع لايخلو من ان يكون لبعض اجزا
عند البعض وضع ما وذلك هو الترتيب ومن ان يعرض لجميع الاجزا صورة او
حاله بسببها يقال لها واحد وهى الهيئه وهى متاخرة بالذات عن الترتيب كما هو
متاخر عن التاليف فاذن لايخلو هذا الانتقال من ترتيب وهيئة للمبادى التى
ينتقل منها الى المطالب وكذلك قد يكون للمبادى بالنسبة الى المطالب ايضا ترتيب
وهيئة على القياس المذكور قوله وذلك الترتيب والهيئة قد يقع على وجه
صواب وقد يقع لا على وجه صواب الترتيب فى القول الشارح مثلا ان يوضع
الجنس اولا ثم يقيد بالفصل وصواب هيئته ان يحصل للاجزا صورة وحدانية
وهى يطابق بها صورة المطلوب وصواب الترتيب فى مقدمات القياس ان يكون
الحدود فى الوضع والحمل على ما ينبغى وصواب الهيئة ان يكون الربط بينها فى
الكيف والكم والجهة على ما ينبغى وصواب الترتيب فى القياس ان يكون اوضاع
المقدمات فيه على ما ينبغى وصواب الهيئة ان يكون على ضرب منتج والفساد
البائن ان يكون بخلاف ذلك وقد اسند الاصابة وعدمها الى الصور وحدها
دون المواد لان المواد الاول لجميع المطالب هى التصورات والتصورات الساذجة
لا تنسب الى الصواب والخطا ما لم يقارن حكما واستعمال المواد التى لا تناسب
المطلوب لا ينفك عن سوء ترتيب او هيئة المبتدا اما بقياس بعض الاجزاء الى بعض واما
بقياسها الى المطلوب واما المواد القريبة للاقيسة التى هى المقدمات فقد يقع
الفساد فيها انفسها دون الترتيب والهيئة اللاحقين بها وذلك لما فيها من
الترتيب والهيئة بالنسبة الى الافراد الاول قوله وكثيرا ما يكون الوجه الذى
ليس بصواب شبيها بالصواب او موهما انه شبيه به اما باعتبار الصور وحدها
فالصواب هو القياس والشبيه به هو الاستقراء لانه انتقال من جزئيات
الى كليها كما ان القياس انتقال من كلى الى جزئياته والموهم انه شبيه به هو التمثيل
فان ايراد الجزئى الواحد فى التمثيل لاثبات الحكم المشترك يوهم مشاركة
سائر الجزئيات له فى ذلك حتى يظن انه استقراء واما باعتبار المواد وحدها
القريبة فان المواد الاول لا يوصف بالصواب وغير الصواب كما مر فالصواب
منها هو القضايا الواجب قبولها والشبيه به من وجه المسلمات والمقبولات
والمظنونات ومن وجه آخر المشبهات بالاوليات والموهم انه شبيه به المشبهات
بالمسلمات واما باعتبارهما معا فالصواب هو البرهان والشبيه به الجدل

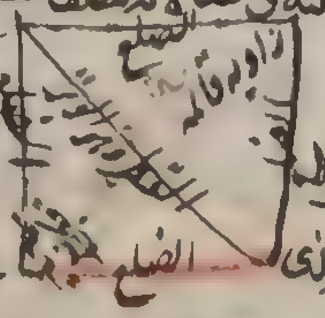
والخطابه من وجه والسفسطه من وجه والموهم انه شبيه به المشاغبه فانها
الجدل كما ان السفسطه تشبه البرهان والفاضل الشارح عد الجدل والخطابة
فى الصواب وجعل الشبيه به هو المغالطه والموهم انه شبيه به المشاغبه ويلزم
على ذلك ان يكون الجدل من جملة الشبيه لان المشاغبة قوله فالمنطق علم يتعلم
فيه ضروب الانتقالات من امور حاصلة فى ذهن الانسان الى امور مستحصلة
هذا الى آخر الاشارة رسم المنطق بحسب ذاته لا بالقياس الى غيره فالعلم جنس والباقى
من قبيل الخواص وانما اخر هذا الرسم الى هذا الموضع لان هذه الخاصة اعنى الاشتمال
على بيان الانتقالات الجيدة والردية لم يكن بينة فلما بانت عرفه بها وقوله يتعلم
فيه وفى بعض النسخ يتعلم منه ضروب الانتقالات والاول يقتضى حمل الضروب
على الضروب الكلية التى هى كالقوانين وبيانها المسائل المنطقيه والثانى يقتضى حملها
على جزئياتها المتعلقه بالمواد على ما هى مستعملة فى ساير العلوم وانما قال علم يتعلم
ضروب الانتقالات ولم يقل علم ضروب الانتقالات لان المقصود من المنطق بالقصد
الاول ليس هو ان يعلم ضروب الانتقالات بل المقصود هو الاصابة فى الفكر كما تقدم
والعلم بالضروب انما صار مقصودا بقصد ثان لان الاصابة مفتقرة الى ذلك
والفاضل الشارح افاد انه انما قال المنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات والطب
علم يعرف منه احوال بدن الانسان لان الجزئيات التى يستعمل المنطق فيها كليات
فى نفسها هى العلوم والجزئيات التى يستعمل الطب فيها ابدان جزئية لنوع الانسان
وقد يخص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات قوله واحوال تلك الامور العلم
بماهيات تلك الامور معقولات اولى وباحوالها معقولات ثانيه وهى كونها ذاتية
وعرضية ومحمولة وموضوعة ومتناسبة وغير متناسبة وما يجرى مجراها فالعلم
بذلك مقصود بقصد ثان لان ضروب الانتقالات انما تعرف بذلك قوله وعدد
اصناف ما ترتيب الانتقال فيه وهيئته جاريان على الاستقامة واصناف ما ليس كذلك
فالاول هو الضروب المنتجة من القياسات البرهانية والحدود التامة والثانى
ما عداها مما يشتمل على فساد صورى او مادى من الاقيسة والتعريفات المستعملة
فى ساير الصناعات ومما لا يستعمل اصلا لظهور فساده والفاضل الشارح
عد الجدل والخطابه فى المستقيم والاستقراء والتمثيل فى غيرها والعمدة فى
الخطابة التمثيل وفى الجدل الاستقراء على ما يتبين منها اشارة وكل تحقيق
يتعلق بترتيب الاشياء حتى يتادى منها الى غيرها بل كل تاليف فذلك التحقيق هو ج

الى تعرف المفردات التى تقع بها الترتيب والتاليف لامن كل من وجه بل من الوجه
الذى لاجله صح ان يقع فيهما ولذلك ما احوج المنطقى الى ان يراعى احوال الامن
احوال المعانى المفردة ثم ينتقل منها الى مراعات احوال التاليف كل تحقيق اى
كل تحصيل او اثبات علمى والتاليف اقدم من الترتيب بالذات كالامر والترتيب اخص
من التاليف لا بان يوجد تاليف من اشياء لها وضع ما عقلا او حسا من غير ترتيب اصلا
فان ذلك لا يمكن بل ربما لا يعتبر فيه الترتيب بل بان الترتيب المعين يستلزم
التاليف المعين والتاليف المعين لا يستلزم الترتيب المعين بل يستلزم ترتيبا ما
مما يمكن وقوعه فى تلك الاجزاء مثلا التاليف من ا ب ح يمكن ان يقع على هذا
الترتيب ويمكن ان يقع على ترتيب ب ا ح او غيره مما يمكن والمراد ان كل تحقيق
متعلق بترتيب بل بكل تاليف فانه يحتاج الى تعرف المفردات التى هى مواد الترتيب
والتاليف لان اختصاص الترتيب المعين بالتادية الى المطلوب دون ما عداه
مما يمكن وقوعه فيها انما يكون من قبل تلك المواد واحوالها وليس المراد من
قوله بكل تاليف ما يفهم منه ان كل واحد مما هو تحقيق موصوف بالتعلق بكل واحد
من التاليفات المنتجة وغير المنتجة بل المراد منه ان كل تحقيق متعلق بترتيب بل
باى تاليف اتفق فانه كذا وكذا وانما قال كذلك ليعلم ان علة الاحتياج الى
تعرف المفردات ليست هى الترتيب بل اعم منه وهو التاليف قوله لامن كل وجه بل من
الوجه الذى لاجله صح ان يقع فيهما اى لامن حيث هى معقولات اولى وطبايع الاعيان
تلك الموجودات بل من حيث هى معقولات ثانية ولا كذلك مطلقا فان البحث عن
المعقولات الثانية من حيث هى معقولات ثانية يتعلق بالفلسفة الاولى بل من حيث
ينتقل منها الى غيرها قوله ولذلك ما احوج المنطقى الى ان يراعى احوالا من احوال
المعانى المفردة ثم ينتقل منها الى مراعات احوال التاليف التاليف صنفان اول
وثان والاول يقع فى الاقوال الشارحة ومنه القضايا واجزاؤه مفردات تذكر
احوالها الصورية فى ايساغوجى والمادية فى قاطيغورياس والثانى يقع فى
الحجج واجزاؤه قضايا هى مفردات بالقياس اليها ومؤلفات بالقياس الى ما قبلها
وتذكر احوالها الصورية فى بارى ارمينياس ويشتمل عليها النهج الثالث و
الرابع والخامس من هذا الكتاب والمادية فى اثناء مباحث الصناعات
الخمسة ويشتمل عليه النهج السادس اشارة ولان بين اللفظ والمعنى علاقة ما
للشئ وجود فى الاعيان ووجود فى الاذهان ووجود فى العبارة ووجود

فى الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهى على المعنى الذهنى وهما دلالتان
وضعيتان تختلفان باختلاف الاوضاع والذهنى على الخارجى دلالة طبيعية
لا تختلف اصلا وبين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية ولذلك قال علاقة ما
لان العلاقة الحقيقية هى التى بين المعنى والعين قوله وربما اثرت احوال
فى اللفظ فى احوال فى المعنى الانتقالات الذهنية قد تكون بالفاظ ذهنية
وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة فى الاذهان فلهذا السبب ربما ادت
الاحوال الخاصة بالالفاظ التى يتوهم امثالها فى المعانى وتغير المعانى عما هى
والاغلاط التى تعرض بسبب الالفاظ مثل ما يكون باشتراك الاسم مثلا انما
يسرى الى المعانى لاشتمال الالفاظ الذهنية ايضا عليها قوله فلذلك يلزم
المنطقى ايضا ان يراعى جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم
اى نظره فى المعنى انما يكون بالقصد الاول وفى الالفاظ بقصد ثان ونظره فى
الالفاظ من حيث ذلك غير مقيد بلغة من معرفة حال افرادها وتركيبها و
اشتراكها وتشكيكها وساير احوالها فى دلالاتها كدخول السلب على الرابطة
للسلب وعكسه المقتضى للعدول وكذلك دخولها على الجهة ودخول
الجهة عليها وبالجملة ساير ما يذكر فى شرايط النقيض والمغالطات اللفظية
قوله الا فيما يقل يريد به ما يختص باللغة التى يستعملها المنطقى ويعبر به
حال المعنى فانه يلزم ان يتنبه له وينبه عليه وذلك كدلالة لام التعريف فى
لغة العرب على استغراق الجنس وعموم الطبيعة ودلالة انما على مساواة حدى
القضية ودلالة صيغة السلب الكلى على المعنى المتعارف للتعبير بيانه اشارة ولان
المجهول بازاء المعلوم الجهل البسيط يقابل العلم تقابل العدم والملكة ومعه
قد يستحصل العلم والجهل المركب يقابله تقابل الضدين ومعه لا يمكن ان
يستحصل العلم واراد بالمجهول ههنا المجهول بالجهل البسيط وقسمه قسمة
مقابله الى التصور والتصديق فان الاعدام لا تمتاز الا بالملكات ولا
تنقسم الا بانقسامها قوله فكان الشئ قد يعلم تصورا ساذجا مثل علمنا
بمعنى اسم المثلث وقد يعلم تصورا ومعه تصديق تنبيه على عدم العناد بين التصور
والتصديق فان احدهما يستلزم الاخر بل العناد بين عدم الحكم مع التصور
الذى عبر عنه بقوله ساذجا وبين وجوده معه وانما قال بمعنى اسم المثلث
ولم يقل بمعنى المثلث لان التصور قد يكون بحسب الاسم وقد يكون بحسب الذات

دلالتين وضعيتين

دون قوم

والاول قد تعرى عن التصديق والثانى لا تعرى لانه متاخر عن العلم بهلية المقصود
فلا الحسن التمثيل به فى التصور الساذج **قوله** مثل علمنا ان كل مثلث فان زواياه
مساوية لقائمتين ذلك تصديق يبرهن عليه فى الشكل الثانى والثلثين من
المقالة الاولى من كتاب الاصول لاقليدس **قوله** كذلك الشئ قد يجهل من طريق
التصور فلا يتصور معناه الى ان يعرف مثل ذى الاسمين والمنفصل وغيرهما من
تعريفهما لحتاج الى مقدمات وهى هذه نقول لما كانت الاعداد انما يتالف من الواحد
فالنسب التى لبعضها الى بعض يكون لا محالة بحيث يعد كلا المنتسبين اما احدهما
او ثالث اقل منهما حتى الواحد وهى النسب العددية والمقادير التى نوعها واحد
كالخطوط مثلا او السطوح فلها اما نسب عددية تقتضى اشتراكهما او نسب تختص
بها وهى التى يكون بحيث لا يعد المنتسبين احدهما ولا شئ غيرهما وهى تقتضى
تباينهما فالنسب المقدارية الشاملة لها اعم من العددية والخط المساوى لضلع المربع
يحيط به ولذلك يقال له انه قوى عليه فان المربع يكون من ضرب ذلك الخط
بنفسه والمنطق من المقادير ما يشارك مقدارا مفروضا والاصم ما يباينه فالخط
المنطق فى الطول ما يشارك خطا اخر مفروضا بنفسه والمنطق فى القوة ما يشارك
مربعاهما وكل منطق فى الطول منطق فى القوة ولا ينعكس واذا تقرر هذا فنقول
اذا فرض خطان متباينان فى الطول ومنطقان فى القوة كخطين يكون نسبة احدهما
الى الاخر نسبة الخمسة الى جذر الثلثة مثلا فانه يسمى مجموعهما بذى الاسمين وفضل
اطولهما على الاصغر بالمنفصل واحوالهما مذكورة فى المقالة العاشرة من كتاب
الاصول **قوله** وقد يجهل من طريق التصديق الى ان يعلم مثل كون القطر قويا على
ضلعى القائمة التى يوترها الزاوية القائمة وهى كل واحدة من الحادثتين المتساويتين
على جنبتى خط مستقيم متصل باخر مثله لا على الاستقامة ويسمى الخطان ضلعيها وتشبه
الزاوية بضلعيها بالقوس ولذلك يسمى كل خط ثالث مفترض متصل بهما وترا
بالقياس اليها ويسمى ايضا قطرا لانه يكون قطرا للدايرة التى يحيط بها بالزوايا
المثلث الحادث من الخطوط الثلثة وايضا لانه ينصف السطح المتساوى الاضلاع
الذى يحيط بها الضلعان هكذا

فهذا القطر قوى على
ضلعى القائمة التى يوترها القطر
اى يساوى مربعه
مربعيهما فان قوة الخط مربعه الذى يحيط به كما مر مثلا
اذا كان احد الضلعين اربعة والاخر ثلثة فالقطر يكون خمسة لان مربعه

وهو خمسة

وهو خمسة وعشرون يساوى مجموع مربعيهما وهما ستة عشر وتسعة وبرهان
ذلك مذكور فى الشكل المعروف بالعروس وهو السابع والاربعون من
المقالة الاولى من كتاب الاصول وانما قال فى التصور المجهول الى ان يعرف
وفى التصديق المجهول الى ان يعلم لان المعرفة والعلم كما ينسبان الى الجزوى
والكلى فقد ينسبان الى الادراك المسبوق بالعدم او الى الاخير من الادرا كين
لشئ واحد يتخلل بينهما عدم والى المجرد عن هذين الاعتبارين ولذلك
لا يوصف الاله تعالى بالعارف ويوصف بالعالم وقد ينسبان الى البسيط و
المركب ولذلك يقال عرفت الله ولا يقال علمته فلهذا الاعتبار الاخير خص
التصور لبساطته بالقياس الى التصديق بالتعرف وخص التصديق لتركبه بالتعلم
قوله فالسلوك الطلبى منا فى العلوم ونحوها اما ان يتجه الى التصور ليستحصل و
اما ان يتجه الى التصديق ليستحصل وقد جرت العادة بان يسمى الشئ الموصل الى
التصور المطلوب قولا شارحا فمنه حد ومنه رسم ونحوه يعنى بقوله ونحوهما على
التصور التام والتميز من التصورات الناقصة والظنون واعلم ان الحد يتالف
من الذاتيات والرسم من العرضيات والحد فى اللغة المنع ويقال للحاجز بين
الشيئين حد وحد الشئ طرفه وانما سمى الطرف حدا لانه يمنع ان يدخل فيه
خارج او يخرج عنه داخل والرسم هو الاثر والذاتيات هى امور داخلة وتدل
على شئ هى ماهيته والعرضيات خارجة وتدل على شئ هى اثاره وعوارضه فسمى
التعريف بتلك حدا وبهذه رسما **قوله** ونحوه يريد به ما دون الرسم من
الامثلة وغيرها **قوله** وان يسمى الشئ الموصل الى التصديق المطلوب حجة
فمنه قياس ومنه استقراء ونحوهما القياس تقدير الشئ على مثال شئ اخر يقال قياس
القذة بالقذة فالقايس يقيس الجزئى بالكلى فى الحكم الثابت للكلى والاستقراء
قصد القرى قرية فقرية يقال استقريت البلاد اذا تتبعتها تخرج من ارض الى
ارض والمستقرى يتتبع الجزئيات جزئيا فجزئيا ليتحصل الكلى **قوله** ونحوه يريد
به التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا لانه الحاق جزئى بجزئى اخر فى الحكم **قوله**
منهما يصار من الحاصل الى المطلوب فلا سبيل الى ادراك مطلوب مجهول الا
من قبل حاصل معلوم يريد بالحاصل المعلوم مبادى ذلك المطلوب التى مر ذكرها
قوله ولا سبيل ايضا الى ذلك مع الحاصل المعلوم الا بالتفطن للجهة التى لا
لاجلها صار مؤديا الى المطلوب يريد بالتفطن للجهة ملاحظة الترتيب والهيئة

المذكورين لان حصول المبادي في حدها لو كان كافيا لكان العالم بالقضايا
الواجب قبولها عالما بجميع العلوم وانما قد ربما علم الانسان ان البكر لا
تحبل وان هذه امراة بكر ثم يراها عظيمة البطن فيظنها حبلى وذلك لعدم
الترتيب والهيئة في علمه وعليه يقاس في التصور اشارة فالمنطقي ناظر في
الامور المتقدمة المناسبة للمطلوب مطلوب لا يريد بذلك المطالب الجزئية
التي مع المواد كحدوث العالم بل المطالب الكلية التصورية او التصديقية
المجردة عن المواد حقيقية كانت او غير حقيقية والامور المتقدمة هي مباديها
المناسبة لها على الوجه الكلي القانوني قوله وفي كيفية تاديتها بالمطالب
المطلوب المجهول فقصارى امر المنطقي اذن ان يعرف مبادي القول الشارح
وكيفية تاليفه حدا كان او غيره وان يعرف مبادي الحجة وكيفية تاليفها
قياسا كانت او غيره اي في حال مناسبتها والتفطن المذكور وبالجملة فقد
صرح في هذا الفصل اذ ذكر ان المنطقي ناظر في الامور المتقدمة المناسبة وان
قصارى امره ان يعرف مبادي القول الشارح والحجة بالاحتياج الى المنطق
في الحركة الاولى من حركتي الفكر وفيما يتلوهما من باقي كلامه بالاحتياج اليه في
الحركة الثانية وذلك يؤكد ما قلناه اولا قوله واول ما يفتتح منه فانما نفتتح
من الاشياء المفردة التي تتالف منها الحد والقياس وما يجري مجراهما فلنفتتح
يريد به ما يبين في كتاب ايساغوجي قوله ولنبدا بتعريف كيفية
دلالة اللفظ على المعنى فبدا بما هو ابعد من المقصود الاول من المنطق
لا بحال المقصود اليه آخر الامر اشارة الى دلالة اللفظ على
المعنى اللفظ يدل على المعنى اما على سبيل المطابقة بان يكون ذلك اللفظ
موضوعا لذلك المعنى وبازائه مثل دلالة المثلث على الشكل المحيط به ثلثة
اضلع واما على سبيل التضمن بان يكون المعنى جزءا من المعنى الذي يطابقه
اللفظ مثل دلالة المثلث على الشكل فانه يدل على الشكل لا على انه اسم للشكل
بل على انه اسم لمعنى جزؤه الشكل واما على سبيل الاستتباع والالتزام بان
يكون اللفظ دالا بالمطابقة على معنى ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره
كالرفيق الخارجي لا كالجزء منه بل هو مصاحب له ملازم مثل دلالة لفظ
السقف على الحايط والانسان على قابل صنعة الكتابة دلالة المطابقة
وضعية صرفة ودلالتا التضمن والالتزام باشتراك الوضع والعقل

ويشترط فيهما ان لا يكون الاسم دالا بالاشتراك على المعنى وعلى جزئه كما
على العام والخاص وعليه وعلى لازمه كالشمس على الجرم والنور بل يكون
بانتقال عقلي من احدهما الى الاخر قوله في الالتزام مثل دلالة السقف على
الحايط والانسان على قابل صنعة الكتابة ذكر له مثالين احدهما للازم لا يحمل
على ملزومه والثاني للازم يحمل وانما قال قابل صنعة الكتابة ولم يقل الكاتب
لان الاول يلزم الانسان والثاني لا يلزمه وذهب الفاضل الشارح الى ان الالتزام
مهجور في العلوم واستدل عليه بان الدلالة على جميع اللوازم محالة اذ هي
غير متناهية وعلى البينة منها باطلة لان البين عند شخص ربما لا يكون
بينا عند اخر فلا يصح ان يعول عليه اقول وهذا بعينه يقدح في المطابقة ايضا
لان الوضع بالقياس الى الاشخاص مختلف والحق فيه ان الالتزام في جواب
ما هو وما يجري مجراه من الحدود التامة لا يجوز ان تستعمل الحدود والرسوم
الناقصة الخالية عن الاجناس اذ هي لا تدل على ماهيات المحدودات الا بالالتزام
كما يتبين اشارة الى المحمول اذا قلنا ان الشكل محمول على المثلث فليس معناه
ان حقيقة المثلث هي حقيقة الشكل ولكن معناه ان الشيء الذي يقال له انه
مثلث فهو بعينه يقال له انه شكل سواء كان في نفسه معنى ثالثا او كان في نفسه
احدهما هذا البحث يورد بعد مباحث الالفاظ ولعل الشيخ اورده هنا لان المعرف
ان اطلاق الاسم على المعنى ليس بحمل والحمل الذي بينه في هذا الفصل هو حمل
هو هو المسمى بحمل المواطاة ومعناه كما قال ان الشيء الذي يقال له مثلث
هو بعينه يقال انه شكل سواء كان ذلك الشيء في نفسه معنى ثالثا مغايرا للمثلث
والشكل او كان في نفسه هو المثلث بعينه او الشكل بعينه فهذا الحمل يستدعي
اتحاد المحمول والموضوع من وجه وتغايرهما من وجه فما به الاتحاد غير ما به
التغاير فما به الاتحاد شيء واحد وهو الذي عبر عنه الشيخ بالشيء وما به
التغاير قد يمكن ان يكون شيئين متغايرين يضاف كل واحد منهما الى ما به
الاتحاد كالضحك والنطق المضافين الى الانسان اللذين يعبر عنهما مع ما به
بالضاحك والناطق وصح ان جعلا موضوعا ومحمولا كان ما به الاتحاد
شيئا ثالثا مغايرا لهما وذلك معنى قوله كان في نفسه معنى ثالثا وقد يكون ان
يكون شيئا واحدا يضاف الى ما به الاتحاد كالتثليث المضاف الى الشكل الذي
يعبر عن المجموع بالمثلث وصح ان جعل ذلك المجموع موضوعا كان المحمول

مابه الاتحاد وحده مجردا عما به التغاير كما يقال مثلا المثلث شكل وان جعل
محمولا كان الموضوع مابه الاتحاد وحده كما يقال مثلا الشكل مثلث وذلك معنى
قولنا وكان في نفسه احدهما ونوع اخر من الحمل يسمى حمل الاشتقاق وهو حمل هو
ذو هو كالبياض على الجسم والمحمول بذلك الحمل لا يحمل وحده على الموضوع بل
بالمواطاة بل يحمل مع لفظة ذو كما يقال الجسم ذو بياض او يشتق منه اسم كالابيض
فيحمل بالمواطاة عليه كما يقال الجسم ابيض والمحمول بالحقيقة هو الاول اشارة الى
اللفظ المفرد والمركب اعلم ان اللفظ قد يكون مفردا وقد يكون مركبا ق
اللفظ المفرد هو الذى لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا حين هو جزؤه مثل
تسميتك انسانا بعبد الله فانك حين تدل بهذا على ذاته لا على صفته من كونه
عبد الله فلست تريد بقولك عبد شيئا اصلا فكيف اذا سميته بعيسى بلى في
موضع اخر قد تقول عبد الله وتعنى بعبد شيئا اخر وح يكون عبد الله نعتا له
لا اسما وهو مركب لا مفرد والمركب هو المخالف للمفرد ويسمى قولا فمنه قول تام
وهو الذى كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل وهو الذى يسميه المنطقيون
كلمة وهو الذى يدل على معنى موجود لشىء غير معين في زمان معين من الثلثة
وذلك مثل قولك الحيوان ناطق ومنه قول ناقص مثل قولك في الدار وقولك لا
انسان فان الجزء من امثال هذين يراد به الدلالة الا ان احد الجزئين اداة لا
تتم مفهومها الا بقرينة مثل لا وفي فان القائل اذا قال في او قال لا لا يكون قد دل
على كمال ما يدل عليه في مثل ما قد يقال في الدار ولا انسان لان في ولا ادات ليست
كالاسماء والافعال قال في التعليم الاول ان المفرد هو الذى ليس لجزئه دلالة
اصلا واعترض عليه بعض المتاخرين بعبد الله وامثاله اذا جعل علما للشخص فانه
مفرد مع ان لاجزائه دلالة ما ثم استدركه فجعل المفرد ما لا يدل جزؤه على جزء
معناه وادى ذلك الى ان ثلث القسمة بعض من جاء بعده فجعل اللفظ اما ان
لا يدل جزؤه على شىء اصلا وهو المفرد او يدل على شىء غير جزء معناه وهو
المركب او على جزء معناه وهو المؤلف والسبب في ذلك سوء الفهم وقلة الاعتبار
لما ينبغى ان يفهم ويعتبر وذلك لان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت
متعلقة بارادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع فما يتلفظ به ويراد به معنى
ما ويفهم عنه ذلك المعنى يقال له انه دال على ذلك المعنى وما سوى ذلك المعنى مما
لا تتعلق به ارادة المتلفظ وان كان ذلك اللفظ او جزء منه بحسب تلك اللغة

او لغة اخرى وبارادة اخرى يصلح لان يدل به عليه فلا يقال له انه دال
عليه واذا ثبت هذا فنقول اللفظ الذى لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه
لا يخلو من ان يراد بجزئه دلالة على شىء اخر او لا يراد وعلى التقدير الاول
لا يكون دلالة ذلك الجزء متعلقة بكونه جزءا من اللفظ الاول بل يكون ذلك
الجزء بذلك الاعتبار لفظا براسه دالا على معنى اخر بارادة اخرى وليس كلامنا
فيه فاذن لا يكون لجزء اللفظ الدال من حيث هو جزؤه دلالة اصلا وذلك هو
التقدير الثانى بعينه فحصل من ذلك ان اللفظ الذى لا يراد بجزئه دلالة على
جزء معناه لا يدل جزؤه على شىء اصلا فاذن الرسمان اعنى القديم والمحدث
للمفرد متساويان في الدلالة من غير عموم وخصوص ولو تامل متامل وانصف
من نفسه لا يجد بين لفظ عبد من عبد الله اذا كان علما وبين لفظة ان من
انسان تفاوتا في المعنى فان كليهما يصلحان لان يدل بهما في حال اخر على
شىء واما كون الاول منقولا من نعت والثانى غير منقول فامر يرجع الى حال
الالفاظ ولا يتغير بهما احوال الاسم في الدلالة فظهر من ذلك ان الرسم
المنقول من التعليم الاول صحيح وان المفرد في المعنى شىء واحد وكذلك
ما يقابله سواء سمى مركبا او مؤلفا ونرجع الى تتبع الفاظ الكتاب فنقول
قال الشيخ المفرد هو الذى لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا زاد في الرسم القديم
ذكر الارادة تنبيها على ان المرجع في دلالة اللفظ هو ارادة المتلفظ وقال
حين هو جزؤه ليتعلم ان الجزء من حيث هو جزء لا يدل على شىء اخر فان دل
بارادة اخرى على شىء اخر لا يكون من حيث هو جزؤه ولا ينافي ما قصدناه
وجعل مقابل المفرد مركبا فان الفرق بين المركب والمؤلف على الاصطلاح
الجديد لا فايدة له في هذا العلم قوله فمنه قول تام وهو الذى كل جزء منه
لفظ تام الدلالة اسم او فعل الاقوال تنحل الى ثلثة اشياء اسماء وافعال
وحروف وتشترك في اربعة اشياء وهى كونها الفاظا مفردة دالة على
معان بالوضع والتواطؤ فالمعنى الجامع لهذه الاربعة جنسها وتفترق اولا
بفصلين هما دلالتها اما في نفسها او في غيرها وذلك لانه كما ان من الموجودات
قائما بنفسه هو الجوهر وقائما بغيره هو العرض ومن المعقولات معقولا
بنفسه هو الذات ومعقولا بغيره هو الصفة كذلك من الالفاظ ما هو دال
في نفسه ودال في غيره والاخير هو الحرف وهو الاداة والاول جنس

نقسمه فصلان آخران هما التعلق بزمان معين من الازمنة الثلثة والتجرد عن ذلك
والاخير هو الاسم والاول هو الفعل ويسميه المنطقيون كلمة والفعل عند النحاة
اعم منه عند المنطقيين فانهم يسمون الكلمات المؤلفة مع الضماير كقولك امشي
ايضا فعلا وفصول الفعل ملكات وفصول الاسم والحرف اعدامها والاعدام تعرف
بالملكات من غير انعكاس فلذلك اقتصر الشيخ على ايراد حد الفعل اذ هو يتناول
حديهما بالقوة فقال في حده وهو الذي يدل على معنى موجود لشئ غير معين
في زمان معين من الثلثة والفعل لا ينفك بعد الامور الخمسة اعني الاربعة المشتركة
والاستقلال في الدلالة المشتركة بينه وبين الاسم عن شيئين احدهما كون معناه
موجودا لغيره مرتبطا لذاته به وذلك الغير هو الفاعل وهو قد يكون معينا
وقد لا يكون ولكن وجود التعيين وعدمه لا يتعلق بالفعل نفسه فهو في نفسه
انما يقتضي الاحتياج الى غير لا بعينه لا الى غير يشترط ان يكون لا بعينه فان بينهما
فرقا كثيرا وهو المراد بقوله موجود لشئ غير معين وقد تشاركه الاسماء
بالافعال كالفاعل والمفعول والصفة في هذا والثاني حصوله في زمان معين فان
من الاسماء ما يدل على نفسه الزمان كالوقت ومنها ما يدل على ما جزؤه الزمان
كالصبوح ومنها ما يدل على معنى ما يحصل في زمان لا بعينه كجميع الاسماء المتصلة بالافعال
وجميعها مجردة عن الزمان المعين الذي يحصل المعنى فيه اما ما يعين زمانه بحسب
حصول المعنى فيه فهو الفعل لا غير وهو المراد من قوله في زمان معين من الثلثة
والحد الذي اورده الشيخ ناقص غير متناول لجميع الذاتيات لا سيما الفصل الذي
ميزه عن الحرف الا بالالتزام والحد التام للفعل التام ان يقال الفعل لفظ مفرد
يدل بالوضع على معنى مستقل بنفسه وهو متعلق بشئ لا بعينه في زمان من الازمنة
الثلثة بهيئته ذلك التعلق والافعال الناقصة ما نقص فيه الدلالة على نفس المعنى
فيحتاج الى خبر يدل عليه كقولنا كان زيد قائما وهي التي سماها المنطقيون
كلمات وجودية وقد ظن بعضهم ان الفعل البسيط اعني المجرد عن الاسم الذي
يسميه المنطقيون كلمة لا يوجد في لغة العرب لاشتمال اكثر الافعال على الضماير
وهو ظن فاسد يتحققه النحاة فان قولنا قام في قام زيد خال عن الضمير وان
كان مشتملا على ضمير في عكسه والكلمة في لغة اليونانيين كانت تدل بانفرادها
على وقوعها في الحال وتسمى قايمة ثم يصرف الى الماضي والمستقبل بادوات
لذلك تقترن بها فظهر من حد الفعل ان الاسم لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى

مستقل بنفسه ولا يقتضي وقوعه في زمان معين بحسبه والحرف لفظ مفرد يدل
بالوضع على معنى في غيره والتاليف الثاني بين هذه الثلثة يمكن على ستة وجوه
اثنان منها تامان بحسب النحو وهما ما يتألف من اسمين ومن اسم وفعل يسند احدهما
الى الاخر كقولنا زيد قايم او قام زيد وقول الشيخ ان القول التام هو الذي
كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل يوهم ان التام منها ثلثة لكن التاليف
من فعلين غير ممكن لاحتياج كل واحد منهما الى الاسم فيرجع التام الى القسمين
المذكورين الا ان قوله في المثال حيوان ناطق يدل على ان المؤلف من الموصوف
والصفة يعد في الاقوال التامة وحينئذ يكون ما ذهب اليه النحاة احسن لكنه
اسد لان التام عندهم لا يقع موقع المفرد وهذا يقع قوله في القول الناقص
الا ان احد الجزئين اداة لا تتم مفهومها الا بقرينة لما كانت الاداة لا تدل الا
على معنى في غيره احتاجت في الدلالة الى غير يقوم مدلولها به وهو المراد
بالقرينة فالاداة المقارنة لها تدل على كمال ما تدل عليه في مثلها كقولنا الانسان
والفائدة اياها وان اقترنت بغيرها لا يكون يدل على كمال ما يدل عليه في مثلها
كقولنا زيد لا والاول تاليف ناقص لا ينتقض قوة المفرد والثاني ليس بتاليف
الا بعيد الا انضياف الى القرينة قوله الى اللفظ الجزئي واللفظ الكلي واللفظ قد
يكون جزئيا وقد يكون كليا والجزئي هو الذي نفس تصور معناه يمنع وقوع
الشركة فيه مثل المتصور من زيد فاذا كان الجزئي كذلك وجب ان يكون
الكلي ما يقابله وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع من وقوع الشركة فيه فان
امتنع امتنع بسبب من خارج مفهومه فبعضه يكون مشتركا فيه بالفعل
مثل الانسان وبعضه يكون مشتركا فيه بالقوة والامكان مثل الشكل الكري
المحيط باثني عشرة قاعدة مخمسات وبعضه ليس يقع فيه لا بالفعل ولا
بالقوة والامكان بسبب غير نفس مفهومه مثل الشمس عند من لا يجوز وجود
شمس اخرى مثال الجزئي زيد وهذه الكرة المحيطة بتلك وهذه الشمس مثال
الكلي الانسان والكرة المحيطة بها مطلقة والشمس للجزئي الذي رسمه هو
للحقيقي والاضافي هو كل اخص يقع تحت اعم وان كان كليا بالمعنى الاول كالانسان
تحت الحيوان ويقابلهما الكلي بمعنيين وقد قسموا الكلي الى اقسام ستة بان
قالوا اما ان يوجد في كثيرين متناهية او غير متناهية او في واحد فقط او
لا يوجد اصلا والاخيران اما ان يمكن وجودهما في كثيرين او لا يمكن بسبب غير

المفهوم وامثلتها الكوكب والانسان والشمس عند من يجوز نظيرها والاله والكرة
المذكورة وشريك الاله ويهذا ذكره الشيخ كفاية وما في الكتاب ظاهر
اشارة الى الذاتي والعرض اللازم والمفارق قد يكون من المحمولات ذاتية وعرضية
لازمة وعرضية مفارقة ولنبدا بتعريف الذاتية اعلم ان من المحمولات محمولات
مقومة لموضوعاتها ولست اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه
في تحقق وجوده ككون الانسان مولودا او مخلوقا او محدثا وكون السواد
عرضا بل المحمول الذي يفتقر اليه الموضوع في ماهيته ويكون داخلا في ماهيته (تحقق ص)
جزا منها مثل الشكلية للمثلث والجسمية للانسان ولهذا لا نفتقر في تصور
الجسم جسما الى ان تمنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث تصوره جسما ونفتقر
في تصور المثلث مثلثا الى ان تمتنع عن سلب الشكلية عنه وان كان هذا فرقا
غير عام بل قد يكون بعض اللازمة غير المقومة بهذه الصفة على ما سيتلى عليك
ولكنه في هذا الموضع فرق كل محمول فهو كلي حقيقي لان الجزئي الحقيقي من حيث
هو جزئي حقيقي لا يحمل على غيره وكل كلي فهو محمول بالطبع على ما هو تحته وقد
ربما يخالف الوضع والطبع كقولنا الجسم حيوان او جماد وارد الشيخ بالمحمول
ههنا ما هي بالطبع فهي اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية وقد يستعمل الذاتي
بمعنى اخر كما يجي ذكره فيخص هذا باسم المقوم وهو ما ما يتالف منه الذات (بتالف)
فيكون ذاتيا بالقياس الى الذات والبسيط المطلق لا ذاتي له بهذا المعنى
واما ما هو نفس الذات وهو ذاتي بالقياس الى جزئيات الذات المتكثرة بالعدد
فقط وكل ما سواهما ما يحمل على الذات بعد تقومها فهو عرضي والجمهور يجعلون
الذاتي هو القسم الاول وحده وينكرون الثاني لكون الذاتي عندهم
منسوبا الى الذات والذات لا تنسب الى نفسها وبالجملة لا يخلو تعريف الذاتي
من عسر ما والقوم قد ذكروا له ثلث خاصيات احدها انه لا يمكن ان تتصور الشي
الا اذا تصور ما هو ذاتي له اولا وثانيها ان الشي لا يحتاج في اتصافه بما هو
ذاتي له الى علة مغايرة لذاته فان السواد هو لون لذاته لا لشي آخر يجعله لونا
فان ما جعله سوادا جعله اولا لونا وثالثها ان الذاتي يمتنع رفعه عما هو
ذاتي له وجودا وتوهما وهذه الخاصيات انما توجد للذاتي عند اخطاره
بالبال مع الشي الذي هو ذاتي له ومن اللوازم العرضية ما يشاركه
الذاتي في الخاصيتين الاخيرتين فان الاثنين مثلا لا يحتاج في اتصافه

بالزوجية الى علة غير ذاته ولا يمكن رفع الزوجية عنه في الوجود ولا في
التوهم الا ان الذاتي يلحق الشي الذي هو ذاتي له قبل ذاته فانه من علل
ماهيته او نفس ماهيته والعرضي اللازم يلحقه بعد ذاته فانه من معلولاته
وعلل الماهية هي غير علل الوجود وقد اشار الشيخ في هذا الفصل الى الفرق
بينهما فقال ولست اعني بالمقوم الذي تفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده (المحمول ص)
بل المحمول الذي تفتقر الموضوع اليه في ماهيته ثم قال ويكون داخلا في ماهيته
جزا منها مثل الشكلية للمثلث يريد به القسم الاول من الذاتي عند الجمهور وقد
قد يكون يقال له جزء الماهية بالمجاز فان الجزء الحقيقي لا يحمل على كله بالمواطاة
والذاتي يحمل على الماهية بل انما يكون اللفظ الدال عليه جزا من حدها فهو
يشبه الجزء لذلك وقد اضطر الى اطلاق الجزء عليه لعوز العبارة عنه ثم انه
بين الفرق بين علل الماهية وعلل الوجود بالخاصية الاخيرة المذكورة
فقال ولهذا لا نفتقر في تصور الجسم جسما الى ان نمتنع عن سلب المخلوقية عنه
من حيث نتصوره جسما ونفتقر في تصور المثلث مثلثا الى ان نمتنع عن سلب
الشكلية عنه قال الفاضل الشارح الامتناع عن السلب يلزمه القطع بالايجاب
لا ان الامتناع يستلزم اخطار الذاتي بالبال ايضا الذي هو شرط في ان تظهر الخاصية (صحة)
المذكورة له والقطع بالايجاب لا يستلزمه لانه قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة
القريبة من الفعل وذلك عندما لا يكون الذاتي مخطرا بالبال بل يكون الذهن
ذاهلا عن الالتفات اليه ولذلك عدل عن ذكر القطع بالايجاب الى
العبارة عنه بالامتناع عن السلب اقول وهذا فرق ضعيف لان الامتناع
عن السلب والقطع بالايجاب متلازمان وحكمهما في استلزام اخطار الذاتي
بالبال اذا كانا بالفعل وفي عدم استلزامه اذا كانا بالقوة واحد قوله من
حيث نتصوره جسما فايدة هذا القيد ان امتياز الماهية عن الوجود لا يكون
الا في التصور فعللها لا تمتاز عن علل الوجود الا هناك قوله وان كان هذا
فرقا غير عام اي ليس فرقا بين الذاتيات وبين جميع العرضيات فان بعض
العرضيات تشاركها فيه كما مر بل هو فرق خاص بين الذاتيات وبين لوازم
الوجود التي لا تلزم الماهية ومثاله ان نفرق بين المثلث والدائرة بان
المثلث مضلع بخلاف الدائرة فان التضليع وان كان يعم المثلث
وغيره لكنه يفيد الفرق في الموضع المطلوب اشارة الى الذاتي المقوم اعلم ان

كل شئ له ماهية فانها انما يتحقق موجودا فى الاعيان او متصورا فى الاذهان
بان يكون اجزاؤها حاضرة معها الماهية مشتقة عن ما هو وهى ما به يجاب
عن السؤال بما هو والمراد ههنا كل شئ له ماهية مركبة دون البسايط
ويدل عليه ذكر الاجزاء وانما خص البيان بالمركبات لانه يريد بيان القسم
الاول من الذاتيات التى يعرفه الجمهور قوله واذا كانت له حقيقة غير كونها موجودة
احد الوجودين وغير متقومة به يعنى بالوجودين الخارجى والذهنى والشئ
قد يكون حقيقته هو الوجود الخاص به وهو واجب الوجود لذاته وقد لا يكون
وهو ما عداه لكنه اذا اخذ موجودا كان الوجود مقوما له من حيث هو كذلك
قوله فالوجود معنى مضاف الى حقيقتها لازم او غير لازم الوجود اللازم
هو لما يدوم وجوده وغير اللازم لما لا يدوم قوله واسباب وجوده غير
اسباب ماهيته مثل الانسانية فانها فى نفسها حقيقة ما وماهيته ليس انها موجودة
فى الاعيان او موجودة فى الاذهان مقوما لها بل مضافا اليها ولو كان مقوما
لها لاستحال ان يتمثل معناها فى النفس خاليا عما هو جزؤها المقوم فاستحال
ان يحصل لمفهوم الانسانية فى النفس وجود ويقع الشك فى انها هل لها فى
الاعيان وجود ام ليس لها وجود اما الانسان فعسى ان لا يقع فى وجوده
شك لا بسبب مفهومه بل بسبب الاحساس بجزئياته ولك ان تجد مثالا لغرضنا من معان اخر اسباب الوجود هى الفاعل والغاية والموضوع و
اسباب الماهية الجنس والفصل من حيث الوجود فى العقل والمادة والصورة
من حيث الوجود فى الخارج قوله بجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية
فى التصور وان لم يخطر بالبال مفصلة المركبات التى لا توجد اجزاؤها
متمايزة فللانسان اذا تصورها ان يميز بين اجزائها ويفصلها و
يلاحظ كل واحد منها وحده منفردا عن غيره وذلك لقوته المميزة فالتفاته
بالقصد الاول الى المتصور الاول وان كان مشروطا بحضور الاجزاء معه
بالقصد الثانى كما يكون علته فى الوجود مغايرا لالتفاته بالقصد الاول الى
صور الاجزاء المفصلة المتمايزة الحاصلة عنده بحسب تصرفه فى المتصور الاول
وقد يكون الاول حاضرا بالفعل ملتفتا اليه بالقصد الاول دون ان يكون
الثانى معه كذلك وان كان الاول لا يتم الا وان يكون الثانى حاصلا معه
بحيث يكون له ان يحضرها متى شاء ويلتفت اليها بقصد مستانف والتفات

كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنها اذا اخطرت بالبال تمثلت صح

مجرد عن تجشم اكتساب كالمعلومات الحاصلة التى لا يلتفت اليها الذهن بالفعل
وله ان يلتفت اليها متى شاء فقوله بجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية
فى التصور اشارة الى حضور المتصور الاول مع اجزائه كما ذكره فى قوله
بقوله ان كل شئ له ماهية فانه انما يتصور مع حضور اجزائها وقوله وان
لم يخطر بالبال مفصلة اشارة الى التصور التفصيلى الثانى الذى ذكرناه
وقوله كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنها اذا اخطرت بالبال تمثلت
اشارة الى المثال المذكور من المعلومات الحاصلة غير الملتفت اليها فهم
ظهر معنى كلامه من غير تناقض كما ظنه بعض الناظرين فيه قوله فالذاتيات
للشئ بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هى هذه المقومات اشارة الى الذاتى
المتعارف بين الجمهور فى هذا الموضع فان الذاتى فى كتاب البرهان يطلق على
هو غير معنى الذاتى ههنا قوله ولان الطبيعة الاصلية التى لا تختلف فيها الا بالعدد
مثل الانسانية يريد بيان القسم الثانى من الذاتى المذكور الذى لا يعرفه
الجمهور ولتقدم له بالتعريف مقدمة فنقول المعانى التى لا يمنع مفهوما تها
وقوع الشركة فيها قد يؤخذ من حيث هى هى لا من حيث انها واحدة او كثيرة
او جزئية او كلية او موجودة او معدومة او غير موجودة بل من حيث تصلح لان
يكون معروضات لهذه المعانى ويصير بحسب عروضها واحدة او كثيرة او جزئية
او كلية او موجودة او غير ذلك وح يكون العارض والمعروض شيئين
لا شيئا واحدا فانها تسمى من حيث هى كذلك طبايع اى طبايع اعيان الموجودات
وحقايقها وهى التى تسمى بالكلى الطبيعى وتسمى عارضها الذى يجعلها واقعا
على كثيرين بالكلى المنطقى والمركبة منهما بالكلى العقلى فقوله ولان الطبيعة
الاصلية اشارة الى تلك المعانى وحدها وهى قد يكون غير محصلة فتحصل
باشياء تقترن بها وهى المعانى الجنسية التى تحصل بالفصول وقد تكون محصلة
متكثرة بالعدد فقط اى لا يكون اختلاف بين جزئياتها الا بالعوارض الخارجة
عن ماهياتها وهى المعانى النوعية فقوله التى لا تختلف فيها الا بالعدد يريد
تخصيصها بالقسم الثانى قوله فانها مقومة لتشخص شخص تحتها اى الطبيعة
النوعية ايضا مقومة للاشخاص المختلفة بالعدد وكيف لا وتلك الطبيعة
انما هى تمام ماهية تلك الاشخاص قوله ويفضل عليها الشخص بخواص له
اشارة الى ما ذكرناه من كونها متكثرة بالعوارض الخارجة عنها فان هذا

جواز ... بالطبيعة الاصلية التامة المحصلة النوعية ...

رجة

وللمو عندك ان ... للذات ... بالنسبة الى الاشخاص المذكورة ... قد ... ان يكون الجزء ... العوارض المشخصة ... للذات المشخصة ... لم يقل به احد لا يستلزم عدم ... الذاتى والعرضى ... وعلى البحث حق

الانسان وذاك الانسان لا يختلفان من حيث الانسانية التي هي ماهيتهما بل يختلفان
بالاشارة الحسية ولوازمها من اختلاف المادة والاين والوضع وغير ذلك وكلها
خارجة عن الانسانية المجردة قوله فهي ايضا ذاتية وذلك لوجود الخاصيات فهذا هو الذاتي المقوم
الثلث المذكورة فيها وهو المقصود اشارة الى العرضي اللازم غير المقوم و
اما اللازم الغير المقوم ويخص باسم اللازم وان كان المقوم ايضا لازما فهو
الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها لازم الشيء بحسب اللغة هو ما لا ينفك
الشيء عنه وهو اما داخل فيه او خارج عنه والاول هو الذاتي المقوم و
الثاني هو المصاحب الدايم فان المصاحب منه ما يصاحب دائما ومنه ما يصاحب
وقتا ما وسبب المصاحبة اما ان يكون بحيث يمكن ان يعلم او لا يكون والاول
ينسب الى اللزوم في العرف والثاني ينسب الى الاتفاق فان الاتفاق لا يخلو عن
سبب ما الا ان الجاهل بسببه ينسبه الى الاتفاق فاللازم ههنا هو المحمول
الخارج عن الموضوع الذي لا ينفك الموضوع عنه في حال من الاحوال بسبب
معلوم الا انه ليس خارجا عنه فهو لازم بحسب اللغة دون الاصطلاح والشيخ
عرف اللازم بانه الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها وهذا التعريف يتناول
ايضا ما يصحبها من العرضيات لا دائما او بالاتفاق لكن مراد الشيخ تمييزه عن
الذاتي فهو تعريف له بالقياس الى الذاتيات لا الى ساير العرضيات كما مر في
الفرق بين الذاتيات ولوازم الوجود قوله مثل كون المثلث مساوي الزوايا
لقائمتين وهذا وامثاله من لواحق تلحق المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا
المحمولات الخارجة اما ان تلحق الموضوع لا بالقياس الى شيء خارج عنه بل
بقياس بعض اجزائه الى بعض كالمستقيم للخط او بقياس الموضوع الى ما فيه
كالضاحك والابيض للانسان فانهما يحملان عليه لاجل وجود الضحك و
البياض فيه واما ان يلحقه بالقياس الى شيء خارج عنه كنصف الاثنين الذي
يحمل على الواحد بقياسه الى الاثنين فانه مهما قيس الى الثلثة صارت نصفيته
ثلثية وتساوي الزوايا لقائمتين محمول على المثلث فيلحقه بقياس زواياه
الى قائمتين فهو من الصنف الثاني وجميع ذلك اما ان يلحق الموضوع لحوقا
واجبا او ممكنا والاول هو اللازم والثاني ما عداه سواء لحقه اتفاقا او
لحقه لحوقا غير دايم وهو المراد من قوله وهذا وامثاله من لواحق تلحق المثلث
عند المقايسات لحوقا واجبا قوله ولكن بعد ما تقوم المثلث باضلاعه الثلثة

اشارة

اشارة الى كونها عرضية غير ذاتية لان الذاتية ايضا يلحقه لحوقا واجبا لكن
ليس بعد ما تقوم ولو كانت امثال هذه مقومات لكان المثلث وما يجري مجراه
يتركب من مقومات غير متناهية وذلك لان مقايسته الى كل واحد مما عداه
لا تنحصر في حد فكما ان زوايا المثلث مساوية لقائمتين فهي مساوية لنصف
اربع قوايم ولثلث ست قوايم وهلم جرا وقول الفاضل الشارح مشعر بانه
جعل المحمولات التي ليست بالقياس الى امور خارجة عن الموضوع موجودة في الخارج
والتي بالقياس اليها موجودة في الذهن دون الخارج ثم استنكر كون الصنف
الثاني غير متناهية لوقوف الذهن عند حد ما والحق ان كون الشيء محمولا على
شيء امر عقلي سواء كان بالقياس الى امر خارج او لم يكن بالقياس الى شيء فان
الموجود في الموضوع ليس الا البياض مثلا اما كون الموضوع ابيض فليس في خارج
العقل امرا زايدا على البياض وعلى موضوعه ولذلك كان الحمل والوضع من
المعقولات الثانية واما كون بعض المحمولات غير متناهية فهو بحسب القوة و
الامكان وليس يخرج منها الى الفعل ابدا الا ما يتناهى عدده كما هو الحال في سائر
الاشياء التي توصف باللانهاية كالاعداد وغيرها والعلة في امتناع كون
امثال هذه المحمولات مقومات هي ان الموجود بالفعل لا يمكن ان يتقوم
باجزاء لم توجد الا بالقوة فان اجزاء الشيء يجب ان تكون حاضرة معه
لا ما استحسنه الشارح من ان الموجود خارج الذهن لا يتقوم بالاجزاء
الذهنية قوله وامثال هذه ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة
واجبة اللزوم وكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة مطلقا
الشيخ ان يثبت وجود لوازم بينة يمتنع رفعها في الذهن مع وضع ملزوماتها
فان قوما من المنطقيين انكروا ان يكون في اللوازم ما يمتنع رفعه وقالوا
كل ما يمتنع رفعه في الذهن فهو ذاتي مقوم وذلك لانهم وجدوا هذا الحكم
معدودا في الخاصيات الثلث المذكورة للذاتي فاورد الشيخ لاثبات مطلوبه
قسمة حاذى بها اقسام العلوم الاولية والمكتسبة البرهانية وذلك
ان يقال المحمول اللازم لا يخلو من ان يكون لزومه للموضوع لا بتوسط
شيء آخر بل لان ذات الموضوع او المحمول لما هي هي تقتضي ذلك اللزوم او
يكون بتوسط امر مغاير لهما يقتضيه والقسم الاول يقتضي ان يكون المؤلف
من ذلك الموضوع والمحمول قضية لا يتوقف الحكم فيها الا على تصورهما فقط

فيكون من الاوليات والثانى يقتضى ان يكون قضية مكتسبة من جملة القضايا
التى يشتمل العلوم البرهانية على امثالها وذلك لان محمولات المطالب العلمية
لا يكون مقومات لموضوعاتها بل يكون اعراضا ذاتية لها كما ذكر فى صناعة
البرهان فقوله وامثال هذه ان كان لزومها بغير وسط اشارة الى القسم الاول
وقوله كانت معلومة اى معلومة من غير اكتساب واجبة اللزوم وذلك
لوجود السبب الموجب للزوم وكانت ممتنعة الوهم مع كونها غير مقومة وفى
ذلك مناقض لما ذهب اليه القوم المذكور من المنطقيين وهو مطلوب الشيخ
واعلم ان الحكم بكون المحمول اللازم بغير وسط بينا للموضوع لا يحتاج الى
البرهان الطويل الذى اقامه الشارح على ذلك والى حل تلك الشكوك
التى اوردها عليه واحال بعضها الى سائر كتبه وذلك اللزوم لما كان مفسرا
بعدم الانفكاك كان كل ما يلزم شيئا بغير توسط شئ اخر فالشئ لا ينفك عنه سواء
لزمه فى العقل او فى الخارج ولا معنى للزوم العقلى الا ان تعقل الملزوم لا ينفك
عن تعقل لازمه وذلك هو المراد من كونه بينا له واما اللازم بتوسط شئ
فانه لا ينفك عند حضور المتوسط وقد ينفك مع غيبته فلا يكون عند الانفكاك
بينا وما قيل على ذلك من انه يقتضى ان يكون الذهن منتقلا عن كل ملزوم الى
لازمه ثم الى لازم لازمه بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم باسرها بل جميع العلوم
المكتسبة دفعة فى الذهن فليس بوارد وذلك لان اللوازم المترتبة التى يتلازم
جميعها بحسب ماهياتها لا بالقياس الى غيرها فقد يمكن ان يستمر الاندفاع فيها
ما لم يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه عن تلك المتلازمات والتفاته الى غيرها
ولكنها تتناهى فى الوجود فضلا عن ان يكون غير محصورة واللوازم التى توجد
غير محصورة بل هى التى يشتمل على امثالها اكثر العلوم فانها هى التى يكون بحسب
قياس الموضوع الى غيره وهى انما يحصل عند تصور الامور التى اليها يقاس
الموضوع وتصور تلك الامور الذى هو شرط فى حصولها ليس بواجب الحصول
على الترتيب المودى الى وجود تلك اللوازم المترتبة فاذن قد اندفع ذلك
الاشكال ونرجع الى ما كنا فيه قوله وان كان لها وسط بين به اشارة
الى القسم الثانى وهو ان يكون اللازم بوسط كما يقع فى العلوم المكتسبة
قوله علمت واجبة به اشارة الى ان اللازم لا يكون بينا مطلقا بل انما
يكون بينا عند حضور الوسط فقط قوله واعنى بالوسط ما يقرن بقولنا لانه

الرفع فى هم

حين يقال لانه كذا اشارة الى ان الوسط هو الذى يفيد لمية اللزوم اى يقوم به
البرهان على اثبات ذلك المحمول للموضوع ثم ان الشيخ اراد ان يتوصل من النظر
فى حال الوسط الى اثبات لازم بين ينتهى تحليل اللوازم الغير البينة اليه وقد
بان فى علم البرهان ان الوسط فى البراهين على المطالب اما ان يكون مقوما
لموضوع المطلوب او يكون عارضا له فان كان مقوما امتنع ان يكون محمول المطلوب
مقوما للوسط لان مقوم المقوم مقوم والمقوم لا يكون مطلوبا لاشتماله
تصور الموضوع عليه بل يجب ان يكون عارضا له البتة وان كان الوسط
عارضا للموضوع جاز ان يكون المحمول مقوما للوسط وجاز ان يكون عارضا
له ايضا فهذان ماخذان يشتملان على اصناف البراهين ويسمى الاول ماخذا
اولا والثانى ماخذا ثانيا قوله وهذا الوسط ان كان مقوما للشئ لم يكن اللازم
مقوما له لان مقوم المقوم مقوم بل كان لازما له ايضا اشارة الى الماخذ الاول
واما لم يجز ان يكون اللازم مقوم المقوم لانا فرضناه خارجا وجزء الجزء
يكون داخلا ثم اراد ان يتوصل من هذا الماخذ الى مطلوبه فاورد قسمة اخرى
وهى ان اللازم الاول اما ان يكون لزومه للوسط بوسط اخر او يكون
بغير وسط ثم ابطل القسم الاول بان قال فان احتاج الى وسط تسلسل الى
غير النهاية فلم يكن وسط اى يحتاج كل وسط فى لزومه الى وسط اخر ويتسلسل
وهو باطل لكونه غير مؤد الى ثبوت اللزوم الاول المفروض ثبوته ومع جوازه
يشتمل على الخلف من وجه اخر وهو كون ما فرضناه وسطا ليس بوسط بل
جزءا من امور غير متناهية هى باسرها الوسط واذ لم يكن كل ما فرض وسطا
بوسط فلا وسط وهو المراد بقوله فلم يكن وسط ولفظه لم يكن ههنا فعل
تام قوله وان لم يحتج فهنالك لازم بين اللزوم بلا وسط اى لما بطل القسم
الاول ثبت القسم الثانى وهو مطلوبه ثم اشتغل الى الماخذ الثانى قوله
وان كان الوسط لازما متقدما اى كان الوسط المفروض اولا لازما للموضوع
متقدما لزومه للموضوع على لزوم المحمول له والقسمة المذكورة واردة ههنا
ايضا الا انه لم يفصلها ايجازا بل قال مبطلا للقسم الاول واحتاج الى توسط
لازم اخر او مقوم غير منته فى ذلك الى لازم بلا وسط ايضا تسلسل الى
غير النهاية فانه لما كان الوسط الاول لازما جاز كون هذا الوسط الثانى
مقوما او لازما ولذلك قال لازم اخر او مقوم وبابطال هذا القسم يتعين

القسم الثانى الذى هو المطلوب واستنتج من جميع الاقسام مطلوبه وذلك قوله
فلابد فى كل حال من لازم بلا وسط ثم صرح بما اراد منه فقال وتديان انه
ممتنع الرفع فى الوهم ثم بين انه انما اراد بذلك مناقضة القوم المذكورين قوله
فلا تلتفتنا اذن الى من قال ان كل البين بقوم فقد يصح رفعه فى الوهم وقدم
الكلام قوله ومن امثلة ذلك كون كل عدد مساويا لاخر او مغاوتا له مثال
اخر للازم البين وذلك لان المساواة واللامساواة لازم بين الكم كله
ولانواعه انما يلحقها بقياس بعضها الى بعض بشرط ان يكونا من جنس واحد
والفاضل الشم انما نسب هذا البيان الى التطويل لانه لم يعتبر محاذاته
لاقسام العلوم وما خذ البراهين بل مطابقته للوجود والبرهان الذى
اورده وادعى فيه التقريب وعدم الاحتياج الى ذكر التسلسل وهو ان
الماهيه ان اقتضت من حيث هى هى شيئا من لوازمها ما اقتضته فهو لازمها
بغير وسط وان لم يقتض من حيث هى هى شيئا فهى من حيث هى هى لا استلزم
وقد فرضت مستلزمه هف ليس كما ذكره لان القسمة فيها ليست بمستوفاة
فان من اقسامها ايضا ان يقال انها يقتضى لوازمها ولكن لا من حيث هى هى بل
بعضها بتوسط بعض على سبيل الدور او التسلسل ولا على سبيل احدهما وما لم
يبطل هذا القسم لم يتم برهانه اشار الى العرضى الغير اللازم واما المحمول الذى
ليس بمقوم ولا لازم فجميع المحمولات التى يجوز ان تفارق الموضوع انما لم يقل
فجميع المحمولات التى تفارق لان مقابلها ما يمتنع ان تفارق اعنى اللازم هو ما يجوز
ان يفارق وينقسم الى ما يفارق والى ما لا يفارق وهو ما يدوم مصاحبته
اتفاقا كون زيد مفترا طول عمره مثلا مفارقة سريعة او بطيئة
سهلة او عسرة مثل كون الانسان شابا او شيخا او قائما او جالسا يمكن
ان يتركب الاعتباران فالسريعة السهلة كالنائم والسريعة العسرة كالمغشى
عليه والبطيئة السهلة كالشاب والعسرة كالمجنون قوله ولما كان المقوم يسمى
ذاتيا فما ليس بمقوم لازما كان او مفارقا فقد يسمى عرضيا ومنه ما يسمى عرضا
وسنذكره قوله ومنه ما يسمى عرضا يريد العرض العام قوله الى الذاتى بمعنى
اخر ربما قالوا فى المنطق ذاتى فى غير هذا الموضع منه وعنوا به غير هذا
المعنى وذلك هو المحمول الذى يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته
يعنى بغير هذا الموضع كتاب البرهان فان الذاتى هناك هو ما يعم هذا الذاتى

والاعراض الذاتية وهى ما رسمه كل ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته
فجوهر الشئ حقيقته سواء كان بسيطا او مركبا والماهية ربما تخص بالمركبات
وكل ما يلحق الموضوع فهو اما ان يلحقه لانه هو واما ان يلحقه لامر اخر وذلك
الامر اما ان يساويه او يكون اعم منه او اخص منه والاول وحده هو العرض
الذاتى الاولى وهو مع القسم الثانى اعنى الذى يلحقه بسبب امر يساويه كان
اول العرض الذاتى الاولى انما يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته
الا ان الاول يلحقه من غير واسطة والثانى يلحقه بواسطة فالمجموع هو العرض
الذاتى بحسب الرسم المذكور وهو المحمول الذى يوخذ الموضوع فى حده او
الاصطلاح يقتضى ان يطلق العرض الذاتى فى كتاب البرهان على معنى
اعم من ذلك والسبب فيه ان العلوم متباينة بحسب تباين موضوعاتها والعرض
بهذا المعنى قد يحمل فى كل علم على موضوعه وقد يحمل على انواع موضوعه وقد
يحمل على اعراض اخر له وقد يحمل على انواع الاعراض الاخر كالناقص فى
علم الحساب على العدد وعلى الثلثة وعلى الفرد وعلى زوج الزوج فالموضوع
لا يكون ماخوذا فى حد المحمول الا فى الاول بل يكون الماخوذ فى الثانى جنسه
وفى الثالث معروضه وفى الرابع معروض جنسه ولما كانت المحمولات
البرهانية اعراضا ذاتية كان جميع ذلك من الاعراض الذاتية وصح ان يكون
رسمها ما يوخذ فى حده موضوعه او ما يقوم موضوعه او معروضه او معروض
جنسه وتقيد ما يقوم موضوعه بما لا يخرج عن العلم الباحث عنه فان ما يوخذ
فيه جنس الموضوع الخارج عن ذلك العلم لا يسمى عرضا ذاتيا وحين يطلق
العرض الذاتى على جميع ما ذكرناه يخص الاول بقيد الاولى لان ما عداه
انما يلحق الموضوع لامر غير ما به هو هو وهنا اذا اريد بالموضوع موضوع
القضيه اما اذا اريد به موضوع العلم فيكفى فيه ان يقال ما يوخذ موضوع
العلم فى حده قوله مثل ما يلحق المقادير او جنسها من المناسبة والمساواة
والاعداد من الزوجية والفردية والحيوان من الصحة والسقم وهذا
القبيل من الذاتيات يخص باسم الاعراض الذاتية مثل ما يتمثلون
به من الفطوسة للانف المناسبة المقدارية بالمعنى غير العددية كما
والمشترك بينهما المناسبة المطلقة وهى كجنس لهما فالمناسبة اذا اخذت
على انها مقدارية كانت عرضا ذاتيا للمقادير وتستعمل فى علمها واذا اخذت

على انها مطلقة كانت عرضا ذاتيا لجنسها الذى هو الكمية لكنها لا تستعمل فى علم
المقادير ولا فى علم الاعداد لانها ليست عرضا ذاتيا لموضوعيهما كما
ذكرناه وكذلك المساواة ولذلك قال ما يلحق المقادير او جنسها قوله
وقد يمكن ان يرسم الذاتى برسم ربما جمع الوجهين جميعا انما قال يرسم
ولم يقل يحد لان الامور المختلفة بالماهية لا يمكن ان تجمع فى حد لانها لا
تشترك فى الذاتيات المميزة لكنها يمكن ان تجمع فى رسم لانها ربما تشترك
فى لوازم يميزها عما عداها وذلك الرسم هو ان يقال ما يوخذ فى حد
الموضوع او يوخذ الموضوع فى حده فالاول مقوماته والثانى اعراضه
الذاتية الاولية وان اريد ان تجمع جميع الذاتية قيل ما يوخذ فى حد — الاعراض ص
الموضوع او يوخذ الموضوع او ما يقومه مما لا يخرج عن العلم الباحث عنه
او معروضا بها كما مر فى حده واعلم ان اخذ المقومات فى الحد اخذ
طبيعى واخذ الموضوع فيه اضطرارى قال الفاضل الشارح على تعريف
العرض الذاتى باخذ الموضوع فى حده وهذه عبارة المتقدمين اوردها — المتقدمين
الشيخ فى الشفاء وتبعه مقلدة المتاخرين وبين فى الحكمة المشرقية بطلانها
بان الموضوع بماهيته ووجوده متميز عن ماهية العرض ووجوده فكيف
يوخذ فى حده وايضا الاعراض غير متعلقة فى ماهياتها بموضوعاتها بل
تعلقها بها لعرضيتها وهى من لوازمها ولاجل ذلك عدل الشيخ عن
تلك العبارة فى هذا الكتاب الى ما ذكره ثم جعل الرسم الجامع بناء عليه
هو ما يحمل على الشى لما هو هو او هو الذى يقتضيه الشى بما هو هو قال
وذلك لان الماهية تقتضى المقومات اقتضاء المعلول العلة وتقتضى الاعراض
الذاتية اقتضاء العلة المعلول واقول ما ذكره الشيخ فى الحكمة المشرقية
فى هذا الموضع يرجع الى ان الاعراض التى يعبر عنها بما تقتضى تخصيصها
بموضوعاتها فتعريفاتها بحسب اسمائها انما تشتمل بالضرورة على اعتبار
موضوعاتها واما حقايقها فى نفسها فانما تكون غير مشتملة من حيث
الماهيات على الموضوعات وان كانت محتاجة اليها من حيث الوجود و
الحد التام يلتئم من مقومات الماهية دون مقومات الوجود فما كانت من
تلك الماهيات بسايط لا اجناس لها ولا فصول فلا حدود لها وما كانت
لها اجناس وفصول فحدودها التامة تشتمل عليها دون موضوعاتها

والمشتملة على موضوعاتها من التعريفات انما هى رسومها لا حدودها
وكل ذلك فيما لا تقتضى تصورها والتفاتا الى موضوعها اما ما يقتضى
التفاتا اليها فانما يكون مفهوماتها مركبة من حقايقها ومن اعتبار
موضوعاتها وينبغى ان تحد باعتبار الموضوعات وذلك لان التعلق
بالشى فى الوجود غير التعلق به فى المفهوم ولا يطلب فى التحديد الا
المفهوم هذا حاصل كلامه المتعلق بهذا البحث ولولا مخافة التطويل
لاوردناه بالفاظه وظاهر ان الاعراض التى تمثل بها الشيخ فى هذا
الفصل من الاشارات مما لا تفهم من غير التفات الى موضوعاتها وذلك
لان المساواة اتفاق فى نفس الكمية والمناسبة اتفاق فى كون الكمية
مضافة الى غيرها والزوجية انقسام بمتساويين فى العدد بحسب ما
عرفها الشيخ نفسه فى موضع اخر فان جردت هذه التعريفات عن
اعتبار الموضوعات بقيت المساواة والمناسبة اتفاقا محضا وهو — ل
نوع من الانفعال والزوجية انقساما بمتساويين فقط وهو نوع — المضاف
من الانفعال ولا يكون شى من ذلك عرضا ذاتيا للكم والعدد ولا
لغيرهما وكذلك فى باقيها ولسنا ندرى كيف يصنع هذا الفاضل الذى
لم يقلد المتقدمين فيها اخالف الجميع فى جعلها اعراضا ذاتية ام
يخالفهم فى تعريفاتها بما عرفوها به مخترعا من نفسه لها تعريفات اخر
اما نحن معاشر المقلدين فلما لم نفهم من هذه الاعراض بسيطة كانت
او مركبة سوى ما ذكروه فى تعريفاتها المتناولة للموضوعات كانت
تلك التعريفات حدودا او رسوما تامة او ناقصة بحسب التسمية او
بحسب الماهية فلسنا نقدر على ان نتصورها غير ملتفتين الى موضوعاتها — فيها
ولا على ان نعرفها الا كذلك ولا نابى من ان نجوز ان يكون الحد
الماخوذ فيه الموضوع الذى ذكروه حدا غير حقيقى بحسب الماهية
وحينئذ على ما اشار اليه الشيخ فكثيرا ما يطلق اسم الحد على ساير التعريفات
بالمجاز والتوسع هذا ما عندى فيه واما الرسم الجامع الذى اورده
الفاضل الشارح فهو رسم للمحمولات الاولية التى هى الجنس والفصل
القريبان والاعراض الذاتية الاولية فقط نقله الشارح الى هاهنا
ويخرج منه المقومات البعيدة كاجناس الاجناس والفصول وفصولها

وفصولها وساير الاعراض الذاتيه المستعملة فى البراهين والشارح معترف
بذلك فاذن ليس بجامع للذاتيات بالوجهين جميعا اقول والذى يخالف
هذه الذاتيات فما يلحق الشئ لاجل امر خارج عنه اعم منه لحوق الحركه
للابيض فانها انما تلحقه لانه جسم وهو معنى اعم منه او اخص منه مثل
لحوق الحركه للموجود فانها انما تلحقه لانه جسم وهو معنى اخص منه وكذلك
لحوق الضحك للحيوان فانه انما يلحقه لانه انسان لم يذكر قسما من الاقسام
المذكورة وهو ما يلحق الشئ لاجل امر مساو له وهو من جملة الاعراض
الذاتيه المذكوره بالشرط المذكور كالضاحك الذى يلحق الانسان للتعجب
وتساوى الزوايا لقائمتين الذى يلحق المثلث لوسايط بينهما ولعل الشيخ
حذفه ايثارا للاختصار وهو ايضا خارج عن الرسم الجامع الذى ذكره
الشارح قال الى المقول فى جواب ما هو يكاد المنطقيون الظاهريون
عند التحصيل عليهم لا يميزون بين الذاتى وبين المقول فى جواب ما هو
هؤلاء لما سمعوا ان الجنس مقول فى جواب ما هو حسبوا ان المقول فى جواب
ما هو هو الجنس ولم يميزوا بين الجنس والفصل كما حكى عنهم وعن امثالهم
فى كتاب الجدل فاذا حصل عليهم اى نبهوا على تحقيق ما ادى اليه ظنهم
الفاسد مما غفلوا عنه وذلك بان يذكروا انهم عنوا بالذاتيات اجزاء
الماهيه فقط والجنس هو جزء الماهيه لزمهم ان لا يكون بين الذاتى والمقول
فى جواب ما هو عندهم فرق ولاجل ذلك قال الشيخ يكاد المنطقيون الظا
الظاهريون لا يميزون ولم يقل انهم يقولون كذا ثم لما تنبه بعضهم للفصول
ورآها وجدها غير صالحة لجواب ما هو ذهب الى ان من الذاتى ما يصلح
لذلك ومنها ما لا يصلح وجعل الصالح ما هو عام يعنى الجنس وهو المراد
بقوله فان اشتهى بعضهم ان يميز كان الذى يؤل اليه قوله هو ان المقول
فى جواب ما هو من جملة الذاتيات ما كان مع ذاتيته اعم قال ثم يتبلبلون اذا
حقق عليهم الحال فى ذاتيات هى اعم وليست اجناسا مثل اشياء يسمونها
فصول الاجناس ويعرفونها بما يتبلبلت الالسن اى اذا اختلطت
المراد ان كلامهم يختلط اذا نبهوا على ما ناقض رايهم وذلك بايراد فصول
الاجناس كالحساس للانسان فانها ذاتيات لكونها مقومة للاجناس و
عامة لكونها مساوية لها فى الدلالة وغير صالحة لجواب ما هو لكونها فصولا

ثم لما فرغ الشيخ عن حكاية مذهبهم ونقضه اشتغل بتحقيق ذلك فقال
لكن الطالب بما هو انما يطلب الماهيه وقد عرفت الماهية وانها انما يتحقق
بمجموع المقومات يعنى بذلك ما سبق بيانه حين ذكر ان كل ماهية انما
يتحقق بان يكون اجزاؤها حاضرة معها قال فيجب ان يكون الجواب بالتمام
ثم نبه على منشاء غلطهم قال وفرق بين المقول فى جواب ما هو وبين
الداخل فى جواب ما هو والمقول فى طريق ما هو فان نفس الجواب غير
الداخل فى جواب ما هو والواقع فى طريقه وذلك لان القوم لم يفرقوا
بين نفس الجواب التى هى الماهيه وبين الداخل فيه والواقع فى طريقه الذى
هو جزء الماهيه يعنى الذاتى قال الفاضل الشارح والفرق بين الداخل فى جواب
ما هو والمقول فى طريقه هو ان الجزء اذا صار مذكورا بالمطابقة كان مقولا
فى طريق ما هو واذا صار مذكورا بالتضمن كان داخلا فى جواب ما هو اقول
ويمكن ان يحمل الاشتباه الاول الواقع بين جواب ما هو وبين الذاتى اى
ذاتى كان على عدم الفرق بين نفس الجواب والداخل فيه فيكون الداخل
فى الجواب هو الذاتى الذى هو جزء الماهيه فقط على ما يقتضى عرفهم ويحمل
الاشتباه الثانى الواقع بين الجواب وبين الذاتى الاعم على عدم الفرق
بين نفس الجواب والمقول فى الطريق فيكون المقول فى طريق ما هو هو الذاتى
الاعم ويصح يكون الداخل فى الجواب اعم من المقول فى الطريق ومما يؤيده ان
الشيخ عرف الجنس المشهور المتناول للجنس والفصل فى الجدل على ما يستعمله
الظاهريون بكونه مقولا فى طريق ما هو وذلك عندهم انما يكون الذاتى
الاعم فان الذاتى المساوى انما يكون عندهم حدا وايضا الشئ قد يعرف
بالذاتى الاعم ولا يتقيد بالمساوى حتى يحصل ماهيته فاذن الاعم قد
وقع عند الوصول الى المقصد الذى هو تحصيل الماهيه قال واعلم ان سوال
السائل بما هو يجب ما يوجبه كل لغة هو انه ما ذاته او ما مفهوم اسمه وانما
هو هو باجتماع ما يعمه وعينه وما يخصه حتى يتحصل ذاته المطلوب فى هذا السوال
تحقيقها والامر الاعم لا هو هوية الشئ ولا مفهوم اسمه بالمطابقة ولهم ان
يقولوا انا نستعمل هذا اللفظ على عرف ثان ولكن عليهم ان يدلوا على
المفهوم المستحدث ويا ثروه الى قدمائهم دالين على ما اصطلحوا عليه عند
النقل كما هو عادتهم وانت عن قريب ستعلم ان لهم عن العدول عن الظاهر

فصول الاجناس تم

وقع فى الطريق واما المساوى فقد صح

بالمطابقة م

في العرف بنى بيان ذلك لان المباحث العلمية لا تتعلق بالالفاظ الا بالعرض كما مر
واذا تعلقت بها فيجب ان يحمل الالفاظ على مفهوماتها بحسب عرف اللغة ما لم يطرء
عليها نقل اصطلاحي ولما كان البحث عن مفهوم ما هو لا من حيث هو مقيد
بلغة خاصة رجع الشيخ الى مفهومه الاصلي فبين انه انما يورد سوالا
اما عن حقيقة الذات وعن مفهوم الاسم بالمطابقة كما سيتبين في باب المطالب
ثم بين ان المعنى الذي جعله القوم مرادا له ليس هو احدهما لان حقيقة
الذات انما تحصل باجتماع ما يعمه يعني الجنس القريب وما يخصه يعني الفصل
والامر الاعم الذي يذهبون اليه ليس هو ما به الشيء هو بعينه حقيقته ولا
هو ايضا مفهوم اسمه بالمطابقة فاذن ليس هذا الاطلاق بحسب العرف
اللغوي فان ذهبوا الى اصطلاح طارئ عليه وادعوه فلهم ذلك
ولكن عليهم ان يثبتوا المفهوم الذي اصطلحوا عليه والسبب الموجب للنقل
من العرف اللغوي الى الاصطلاحي وان ينسبوا ذلك الى القدماء فان طريقتهم
في هذه الصناعة هي التزام اصطلاحات القدماء مع ما يلزمها ويلزمهم عليها
على ما تحتوي كتبهم وليس يمكنهم ذلك مع انهم مستغنون عن هذا التعميم
على ما سنبينه الى اصناف المقول في جواب ما هو اعلم ان اصناف الدال
على ما هو من غير تغيير مفهوم العرف ثلثه يعني بالعرف اللغوي المذكور و
وجه الحصر ان يقال المسئول عنه بما هو اما ان يكون شيئا واحدا او
اشياء كثيرة والاول اما ان يكون كليا او يكون جزئيا والثاني اما ان يكون
تلك الاشياء مختلفة الحقائق او يكون متفقة الحقيقة وهذه اربعة اصناف
والجواب عنها ثلثة اصناف لان الجواب عن صنفين منها واحد وذلك لان
المسئول عنه ان كان شيئا واحدا وكان كليا فيجاب بالحد وحده ولا
يجاب بذلك اذا شاركه غيره في السوال فهو جواب في حال الخصوصية المطلقة
وان كان اشياء كثيرة مختلفة الحقائق فيجاب بتمام الماهية المشتركة
بينها ولا يجاب بذلك اذا اختص السوال بواحد منها فهو جواب في حال
الشركة المطلقة وان كان شيئا واحدا جزئيا او اشياء كثيرة متفقة
الحقيقة كان الجواب في الحالتين هو نفس ماهية ذلك الشيء او تلك الاشياء
فهو جواب ~~ماهية ذلك الشيء او تلك الاشياء~~ فهو جواب في حالتي الشركة
والخصوصية معا وقد ظهر من ذلك ان اصناف الجواب الذي هو الدال

على ماهو

على ما هو ثلثة لا يزيد ولا ينقص والشارح جعل المطلوب في الصنف الذي
يدل بالخصوصية المحضة ماهية شخص واحد ومثل بزيد ذاتيا انه ما هو
وهو سهو منه فانه من الصنف الثالث كما ذكر في الكتاب قوله احدها
بالخصوصية المحضة مثل دلالة الحد على ماهية الاسم كدلالة الحيوان
الناطق على الانسان الحد قد يكون بحسب الاسم ويجاب به عن ما هو طالب لتفسير الاسم وقد يكون بحسب الحقيقة ويجاب به عن ما هو
طالب الحقيقة وربما يجاب بحد واحد في الموضعين باعتبارين فلعله
لم يقل مثل دلالة الحد على ماهية المحدود لئلا يتخصص باحدهما بل قال على
ماهية الاسم ليتناولهما قوله والثاني بالشركة المطلقة مثل ما يجاب
به حين يسال عن جماعة مختلفة فيها مثلا فرس وثور وانسان ما هي
فهنالك لا يجب ولا يحسن الا الحيوان اما انه لا يجب اي لا ينبغي فلانه تمام
الماهية المشتركة واما انه لا يحسن فلانه لو اورد حد الحيوان بدله لكان
المورد مشتملا على ما يجب لكنه لم يحسن فانه لا حاجة الى ذلك
التفصيل قوله فاما ما هو اعم من الحيوان كالجسم فليس هو لها بماهية
مشتركة بل جزء الماهية المشتركة واما الفرس والانسان ونحوهما فاحق
دلالة مما يشتمل عليه تلك الماهية هذا شروع في بيان ذلك بان المورد
ان كان غير الحيوان فاما ان يكون اعم او اخص او مساويا له وابطل
الجميع وذلك ظاهر الى قوله في ابطال المساوي واما مثل الحساس و
المتحرك بالارادة طبعا وان انزلنا انهما مقومان مساويان لتلك
الجملة معا بالشركة فليسا يدلان على الماهية وانما قال ذلك لانهما
عند الجمهور فصلان متساويان مقومان للحيوان والتحقيق يقتضي ان
الفصل الذي يتحصل به الجنس لا يكون فوق واحد لان الواحد ان لم
يتحصل به الجنس لا يكون فصلا وان تحصل به كان ما عداه فضلا فلا
يكون فصلا اللهم الا ان يكون الفصول ماخوذة عن علل مختلفة
وح يكون الفصل الحقيقي مجموعها وكل واحد منها هو جزؤه وربما يكون
الفصل الحقيقي شيئا لا يدل على ذاته الا بعرض ذاتي له فيشتق له الاسم
من ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق الدال على فصل الانسان
فان وجد له عرضان يشتبه تقدم احدهما على الاخر فقد يشتق
له عن كل واحد منهما اسم وح ربما يظن ان المفهوم من الاسمين فصلان

متغايران لتغاير معنيهما والحساس والمتحرك وهذا الموضع من هذا القبيل
فان مبدا الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي مبدا للحس والحركة
فاسبق له اللفظ بهما ولما لم يكن هذا التحقيق منطقيا اعرض الشيخ عنه و
عرض بان ذلك مخالف للتحقيق بقوله وان انزلنا انهما معقولان اي ان
فرضنا قوله وذلك لان المفهوم من الحساس والمتحرك بالارادة وامثال
ذلك بحسب المطابقة هو مجرد انه شيء له قوة حس او قوة حركة وكذلك
مفهوم الابيض هو انه شيء ذو بياض فاما ماذلك الشيء فغير داخل في مفهوم
هذه الالفاظ الا على طريق الالتزام حين يعلم من خارج انه لا يمكن ان
يكون شيء من هذه الا جسما يريد ان الفصول والعرضيات كلها لا بد لها
على اصل الماهية الذي يدل عليه الجنس الا بالالتزام وذلك لان الفصول
تحصل الماهية والعرضيات يلحقها بعد تحصلها فاما الشيء الذي يتحصل بها
او يكون موضوعا لها فهو خارج عن مفهوماتها اذ لو كانت تشتمل عليه لكان
ما به الاشتراك داخلا في ما به الامتياز والاشياء الداخلة في الخارجة
هف قوله واذا قلنا لفظة كذا يدل على كذا فانما نعني به طريق المطابقة
او التضمن دون طريق الالتزام يريد بهذه الدلالة الدلالة على الماهية
او على مفهوم الاسم لا الدلالة المطلقة كما نبهنا الشارح وادى به ذلك
الى ان جعل دلالة الالتزام مهجورة في جميع المواضع والعلة في اختصاص
المطابقة والتضمن بهذه الدلالة ان لفظة ما هو انما يقصد بالقصد الاول
ما يطابق المسؤل عنه متعلق الهوية بها فيبقى اللوازم غير مقصودة
مطلقا قوله وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود اي اللفظ
الذي يقصد به اشياء محدودة اذا دل على الماهية او على مفهوم الاسم
تناول ما يدخل فيهما فقد وقع على اشياء محدودة واما اللوازم الخارجة
فلكونها غير محدودة لا يجوز ان يكون مقصودة له قوله وايضا لو كان
المدلول عليه بطريق الالتزام معتبرا لكان ما ليس بمقوم صالحا للدلالة
للدلالة على ما هو مثل الضحاك مثلا فانه من طريق الالتزام يدل على
الحيوان الناطق لكن قد اتفق الجميع على ان مثل هذا لا يصلح جوابا عما هو
فقد بان ان الذي يصلح فيما نحن فيه ان يكون جوابا عما هو ان نقول
لتلك الجماعة انها حيوانات وهذا صريح بتخصيص الدلالة المذكورة

دون ما عداه ثم يتعلق باجزائه بالقصد الثاني لكون المسؤل عنه م

بهذا الموضع لان ما ليس بمقوم كالخواص فقد يكون صالحا للدلالة بالاتفاق
في ساير المواضع ولما كانت الرسوم ايضا مهجورة على الاطلاق وكذلك
الحدود الناقصة التي تخلو عن الاجناس وايضا الشيخ قد صرح بذلك في
الشفاء في الفصل الذي قسم فيه الكلي الى اقسامه الخمسة فقال بعد ان قسم
الدال على الماهية الى الجنس والنوع ما هذه عبارته والحساس لا يدل على
ما يدل عليه الحيوان الا بالالتزام فليس جنسا اذ المراد هاهنا بالدلالة ما يدل
بالمطابقة او التضمن وهذا ايضا نص صريح على التخصيص بهذا الموضع قوله و
نجد اسم الحيوان موضوعا بازاء جملة ما يشترك فيه هي من المقومات المشتركة
بينها التي تخصها وما في حكمها وضعا شاملا وانما يخلي عما يخص كل واحد منها
يريد انه اذا بطلت الاقسام باسرها تعين الحيوان للجواب فانه هو الذي
يشمل جميع الذاتيات المشتركة التي تخص هذه المختلفات المسؤل عنها ويخلي
عن فصل كل واحد منها قوله هذا واما الثالث فهو ما يكون شركة وخصوصية
معا مثل ما انه اذا سئل عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد ما هم كان الذي
يصلح ان يجاب به على الشرط المذكور انهم اناس اي من غير تغيير العرف اللغوي
قوله واذا سئل عن زيد وحده ما هو لست اقول من هو كان الذي يصلح ان
يجاب به انه انسان اشارة الى الفرق بين ما ومن فان الاول قد عرفته
والثاني انما يطلب به العوارض المشخصة ويكون جوابه زيدا وما يجري مجراه
قوله لان الذي يفضل به زيد على الانسانية اعراض ولوازم لاسباب مادته
التي منها خلق وفي رحم امه وغير ذلك عرضت له يريد ان يفرق بين الاشياء
التي تدخل على معنى كالحيوان وتجعله اشياء مختلفة الحقايق كالانسان و
الفرس وبين الاشياء التي تدخل على معنى اخر كالانسان وتجعله اشياء متفقة
الحقيقة كزيد وعمرو ولنورد لبيان ذلك مقدمة هي انه نقول من الكليات
ما قد نتصور معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما
يقارنه زايدا عليه ولا يكون معناه الاول مقولا على ذلك المجموع بل جزءا منه
ومنها ما نتصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان
يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون معناه الاول مقولا على المجموع حالة المقارنة
وهذا الاخير قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا لان يقال على
اشياء مختلفة الحقايق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه

احد تلك الاشياء وقد يكون متحصلا بنفسه او بما انضاف الى المعنى المذكور ولا
يكون مبهما ولا محتملا ولان يقال على اشياء مختلفة الحقايق بل يقال حين يقال
على اشياء لا تختلف الا بالعدد فقط وهذان يشتركان في ان المعنى الاول يقال على
الكامل بعد لحوق الغيرية الا ان اللاحق معط لقوام ذلك المعنى في الصورة
الاولى ويسمى فصلا ولاحق به بعد التقوم في الصورة الاخيرة ويسمى
عارضا فالكلي يسمى بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنسا وبالاعتبار
الثالث نوعا مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شي وان اقترن
به الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له انه
حيوان كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شي بل من حيث يحتمل ان
يكون انسانا او فرسا وان تخصص بالناطق يحصل انسانا ويقال له انه حيوان
كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا
فالحيوان الاول جزء الانسان ويتقدمه تقدم الجزء في الوجودين والحيوان
الثاني ليس بجزء لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد من حيث
هو كذلك الا في العقل وتقدمه في العقل بالطبع لكنه في الخارج يتأخر عنه
لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شي يعمه وغيره وشي يخصه ويحصله
ويصيره هو هو بعينه والحيوان الثالث هو الانسان نفسه لانه ماخوذ
مع الناطق والاشياء التي يضاف اليه بعد تحصله لا يفيده اختلافا في الحقيقة
بل ربما يجعله مختلفا بالعدد كالانسان الابيض والانسان الاسود وكهذا
الانسان وذلك الانسان فظهر الفرق بين الاشياء التي يدخل على معنى ويجعله
اشياء مختلفة الحقايق وبين الاشياء التي تدخل عليه وتجعله اشياء متفقة
الحقيقة واذا تقرر ذلك فنقول لما كان الانسان نوعا كما قلنا كان محصل
الوجود وكان كل ما يضاف اليه ويقترن به مما يجعله مختلفا بالعدد فهو غير
متقوم اياه بل عارض له بخلاف الحيوان ولذلك كانت ماهية الاشخاص شيا
واحدا وهو المراد من قوله لان الذي يفضل به زيد على الانسانية اعراض ولوازم
لاسباب في مادته التي منها خلق قوله لا يتعذر علينا ان نعقل عروض اضدادها
في اول تكونه ويكون هو هو بعينه اشارة الى ان العوارض واللوازم لما
قارنته بعد تحصله فلا يتبدل حقيقته بتبدل تلك العوارض مثلا زيد الابيض
لو فرضناه اسود لم تتبدل انسانيته قوله وليس كذلك نسبة الانسانية

اليه ولا نسبة الحيوانية الى الانسانية والفرسية وذلك لان الحيوان الذي
كان يكون انسانا فاما ان يتم تكونه مما يتكون منه فيكون انسانا واما
ان لا يتم تكونه فلا يكون لا ذلك الحيوان ولا ذلك الانسان ويريد ان الماهية
لا يمكن ان يكون كذلك لانها ان تبدلت ارتفع الشي الذي هي ماهيته قوله
وليس يحتمل التقدير المذكور من انه لو لم يلحقه لواحق جعلته انسانا
يعني الناطقية بل لحقته اضدادها ومغايراتها يعني اللاناطقية او
الصهالية لكان يكون حيوانا غير انسان يعني فرسا مثلا وهو ذلك الواحد
بعينه يعني يكون بعد تكونه فرسا هو ذلك الواحد الذي كان امكن قبل
ذلك ان يكون انسانا ومراده من ذلك الاشارة الى ان ما يحصل الماهية
اعني الفصل لا يحتمل التبدل ايضا مع بقاء الماهية قوله بل انما يجعله حيوانا
ما تقدمه فيجعله انسانا اشارة الى تقدم وجود الانسان باعتبار الخارج
على الحيوان الذي هو الجنس وان كان وجود الجنس في العقل متقدما على
تصوره قوله فان كان على غير هذه الصورة فهو على غير هذا الحكم وليس ذلك
على المنطقي اي ان كان هذه الطبايع المذكورة التي فرضناها عوارض فصولا
في نفس الامر وكانت التي فرضناها فصولا عوارض فهو على غير الحكم المذكور
ولكن ليس على المنطقي ان ينظر في المواد بل عليه ان يبين ان الاشياء التي تختلف
بالحقايق والتي لا تختلف اي اشياء كانت اذا سئل عنها بما هو كيف يجاب عن كل
واحد منها النهج الثاني في الالفاظ الخمسة المفردة والحد والرسم اشارة الى
المقول في جواب ما هو الذي هو الجنس والمقول في جواب ما هو الذي هو النوع
كل محمول كلي يقال على ما تحته في جواب ما هو فاما ان يكون حقايق ما تحته مختلفة
ليس بالعدد فقط واما ان يكون بالعدد فقط مختلفة فاما ما يتقوم به من
الذاتيات فغير مختلف اصلا والاول يسمى جنسا لما تحته والثاني يسمى نوعا
ومن عادتهم ايضا ان يسموا كل واحد من مختلفات الحقايق تحت القسم
الاول نوعا له وبالقياس اليه وهو ظاهر قوله على ان اسم النوع عند
التحقيق لما يدل في الموضعين على معنيين مختلفين النوع المضاف الى الجنس
يستلزم اعتبارين احدهما نسبته الى ما فوقه الذي هو الجنس والثاني
نسبته الى ما تحته اشخاصا كانت او انواعا اخر التي لولاها لم يكن النوع
كليا والنوع الحقيقي يستلزم اعتبارا واحدا وهو نسبته الى الاشخاص التي

مستغنى عن التفسير

تحته فالاول قد يتناول الانواع العالية والمتوسطة والسافلة التي تحق
باسم نوع الانواع تناول الجنس لانواعه والثاني قد يشارك نوع الانواع
وحده في موضوعاته ويباينه باحد اعتباريه اعني النسبة الى ما فوقه وقد
يباينه في الموضوع ايضا اذا لم يكن تحت جنس كالوحدة والنقطة والآن
فالنوعان مختلفان في المعنى بثلثة اشياء احدها اختصاص احدهما بالنسبة
الى ما فوقه ولاجل ذلك يجب تركيبه من جنس وفصل واما الاخر فلا يجب فيه ذلك
وان كان جائزا للاشتراك المذكور في الموضوع وثانيها جواز مباينة الاضافي
للحقيقي في الموضوعات حين يكون نوعا عاليا او متوسطا من حيث وقوعه
على مختلفات الحقيقة وثالثها جواز مباينة الحقيقي للاضافي في الموضوعات
حين لا يكون تحت جنس **قوله** ومما سهو فيه المنطقيون ظنهم ان اسم النوع
في الموضعين له دلالة واحدة او مختلفة بالعموم والخصوص وفي بعض النسخ
ومختلفة بالعموم والخصوص وهو اظهر فان الاول يوهم ان يكون
لهم سهوان الاول ظنهم ان النوع في الموضعين له دلالة واحدة والثاني
ظنهم ان له دلالة مختلفة بالعموم والخصوص ويلزم على الاول ان يكون
كل ما يقع تحت جنس فانه لا يختلف الا بالعدد حتى لا يكون جنس تحت جنس
البتة وذلك مما لم يذهب اليه احد ومراد الشيخ ليس الا انهم ظنوا ان
النوع الحقيقي هو نوع الانواع لا غير فجعلوا للمعنيين دلالة واحدة
مختلفة بالعموم والخصوص لكونها مطلقة في احد الموضعين ومقيدة بلا
الاشخاص في الموضع الاخر **اشارة** الى ترتيب الجنس والنوع **قوله** ثم ان
الاجناس قد تترتب متصاعدة والانواع قد تترتب متنازلة اي ربما
تترتب لان ترتبه ليس بواجب في جميع المواد **قوله** ويجب ان ينتهي وذلك لانه
لو لم ينته في التصاعد للزم تركب المعنى الواحد من مقومات لا تتناهى فيتوقف
تصوره على اخطار جميعها بالبال قاله الفاضل الشارح وايضا لوجب ترتب
العلل والمعلولات لا الى نهاية وذلك لكون كل فصل علة لتقوم حصة من
الجنس وهو ممتنع على ما تبين في الالهيات ولو لم ينته في التنازل لما تحصلت
الاشخاص والانواع الحقيقية اعني اعيان الموجودات التي يلزم من
ارتفاعها ارتفاع الاجناس وما يليها **قوله** واما الى ما ذا ينتهي في التصاعد
او في التنازل من المعاني الواقع عليها الجنسية والنوعية وما المتوسطات

بين الطرفين

بين الطرفين فمما ليس بلازم على المنطقي وان تكلفه تكلف فضولا بل انما يجب عليه
ان يعلم ان ههنا جنسا عاليا او اجناسا عالية هي اجناس الاجناس و
انواعا سافلة هي انواع الانواع واشياء متوسطة هي اجناس لما دونها و
ان لكل واحد منها في مرتبته خواص يريد ان معرفة مواد الاجناس والانواع ع
باعيانها ليست من هذا العلم لانها المعقولات الاولى وهذا العلم يبحث عن
المعقولات الثانية فالمنطقي من حيث هو منطقي لا ينظر فيها واما النظر في
ان لكل واحد من العالية الى السافلة في مرتبته خواص فانما يلزمه لان
العلوم البرهانية انما تبحث عن تلك الخواص وهي الاعراض الذاتية
المذكورة **قوله** واما ان يتعاطى النظر في تمييز اجناس الاجناس وما فيها
دون المتوسطة والسافلة كان ذلك مهتم وهذا غير مهم فخروج عن الواجب
وكثيرا ما الهم الاذهان زيغا عن الجادة تعترض على سائر المنطقيين
فان مقدمهم الذي هو المعلم الاول افتتح تعليمه بذكر المقولات العشر
التي هي اجناس الاجناس واشار الى معانيها وخواصها على الوجه المشهور
الذي يليق بالمبتدئين في كتابه المسمى بقاطيغورياس وجعلها شبيه مصادرة
لهذا العلم لا جزءا منه وتبعه الجمهور في ذلك بل زادوا في مباينتها عليه و
لا شك في ان النظر في ذلك ليس من المباحث المنطقية الا ان الحكم بان
النظر فيها يجري مجرى النظر في الاجناس المتوسطة والسافلة في كونه مهما
او غير مهم في هذا العلم خروج عن الانصاف فان المنطقي انما يحتاج في
استعمال قوانينه لاقتناص الحدود واكتساب المقدمات الى ذلك لانه
ما لم يعرف ان محدوده وكل واحد من حدي مطلوبه تحت اي جنس من الاجناس
العالية تقع بحسب الماهية لم يمكن له ان يحصل الفصول المترتبة ولا سائر
المحمولات التي تتركب منها التعريفات ويستفاد منها التصديقات بحسب
الاغلب كما بين في مواضعها واما المتوسطة والسافلة التي لا تنحصر في عدد فانما
يستغني عن ايرادها لاشتمال العالية المعدودة عليها ومما يشبه ذلك
ان الطبيب من حيث هو طبيب يجب ان لا ينظر الا في بدن الانسان من
حيث يصح ويمرض ليحفظ الصحة ويزيل المرض فان نظر من حيث هو طبيب في
ماهيات اشياء ربما يستعملها او لا يستعملها اهي معدنية او نباتية او حيوانية
ومعادنها اين هي واوقات تحصيلها متى هي وشرائط حفظها ما هي وكم هي

دون ما لم يسمع به او لم يقع اليه مما يمكن ان يكون معرفته انفع في علمه كان
ذلك مهم وغيره ليس بمهم تخرج عن الواجبات الا انه لما تصور امكان الاحتياج
اليها بحسب استعمال قوانينه الحافظة للصحة او المزيلة للمرض اضاف النظر
فيها بحسب الامكان الى علمه بل جعله جزءا من علمه وهذا دأب اصحاب ساير الصناعات
العملية فانهم يضيفون الى صناعاتهم ما يحتاجون اليه في تتميم تلك الصناعات
وان كان خارجا عنها ليتم بذلك الوصول الى غاياتها اشارة الى الفصل
اما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال على الكثرة التي كليته بالقياس اليها قولا
في جواب ما هو فلا شك في انه يصلح للتميز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود او
في جنس ما كل ذاتي اما ان يكون مقولا في جواب ما هو بالقياس الى ما هو ذاتي له او
لا يكون والثاني اما ان يكون داخلا فيما يقال في جواب ما هو او يكون خارجا
عنه ولما كان المقول في جواب ما هو على الكثرة اما تمام ماهيتها مطلقا او تمام
ماهيتها المشتركة بينها فالذاتي الخارج عما يقال في جواب ما هو لا يوجد الا في
القسم الاخير ويكون هو ما يختص ببعض تلك الكثرة بالضرورة وما يختص بالبعض
مقوما له فهو ما يفيده الامتياز عما يشاركه فهو صالح للتميز الذاتي لذلك
البعض والداخل في جواب ما هو ان كان مقولا في جواب ما هو على كثرة اخرى فقبل
الاولى فحكمه حكم المقول في جواب ما هو وان لم يكن مقولا فحكمه حكم الخارج المذكور
فاذن كل ذاتي لا يصلح لجواب ما هو فهو صالح للتميز الذاتي وهو الفصل
الفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للنامي مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد
لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض المتكلمين
مثلا وعلى التقديرين فان الجنس لما يتحصل ويتقوم به نوعا فذلك النوع
انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما في الوجود
واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز
بالناطق عن جميع ما في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في
الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركها في الوجود او في جنس ما وقد ذهب
الفاضل الشارح وغيره ممن سبقه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز
ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه فهو ما يصلح للتميز كما حقق
والمساوي له هو ما يصلح لتميزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه
هو ما يصلح لتميز ما يختص به عما يشاركه في الجنس الذي يعمهما ولزمهم على ذلك

تجويز

تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين له او
لا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا
لاصولهم التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التمحلات قوله
ولذلك يصلح ان يكون مقولا في جواب اي شيء هو فان اي شيء هو انما يطلب به التمييز
المطلق عن المشاركات في معنى الشيئية فما دونها وهذا هو المسمى بالفصل
نبه على ان الفصل هو المقول في جواب اي شيء هو ثم بين ان هذا الاطلاق
موافق لعرف اللغة كما بين في جواب ما هو بقوله فان اي شيء انما يطلب به التمييز
يعني ان السؤال باي قد يطلب به التميز العام عن جميع الاشياء وذلك
اذا اضيف الى شيء او ما يجري مجراه فيقال اي شيء هو وقد يطلب به
التميز الخاص عن بعضها مما هو دون الشيء المطلق كالموجود وذلك اذا اضيف الى
شيء اخص منه كما يقال اي حيوان هو وغرض الشيخ في التلفظ بالوجود و
الشيء هيهنا تعميم الاشياء التي يطلب التمييز عنها من غير ملاحظة كون الوجود
والشيئية عارضين للماهيات على ما فهم الفاضل الشارح فانه لا فائدة لذلك
هيهنا قوله وقد يكون فصلا للنوع الاخير كالناطق مثلا للانسان وقد
يكون للنوع المتوسط فيكون فصلا لجنس النوع الاخير مثل الحساس فانه فصل
للحيوان وفصل جنس الانسان وليس جنسا للانسان وان كان ذاتيا اعم منه
لما فرغ عن بيان ماهية الفصل رجع الى الاشارة المفصلة الى ان فصلية كل
واحد من الذاتيات التي لا يصلح لجواب ما هو بالقياس الى اي شيء يكون وعند
وصوله الى فصل الجنس اشار الى ما ذكره مجملا من مناقضة القائلين فيما مر
بان المقول في جواب ما هو هو الذاتي الاعم واحال بيانه الى هذا الموضع بقوله
فيعلم من هذا انه ليس كل ذاتي اعم جنسا ولا مقولا في جواب ما هو قوله وكل
فصل فانه بالقياس الى النوع الذي هو فصله مقوم وبالقياس الى جنس
ذلك النوع مقسم يريد ان الفصل الذي يتحصل به الجنس نوعا ما انما يكون
له اعتباران احدهما بقياسه الى الجنس المتحصل به والثاني بقياسه
الى النوع المتحصل منه والاول هو التقسيم فان الناطق يقسم الحيوان
الى الانسان وغيره والثاني هو التقويم فانه يقوم الانسان لكونه ذاتيا له
واما قولهم الفصل مقوم لحصة من الجنس فذلك التقويم غير ما نحن فيه
فانه بمعنى كونه سببا لوجود الحصة لا بمعنى كونه جزءا منه والتمييز بعد

المقوم لانه عارض بحسب اعتبار الشيء الى غيره فيكون متاخرا عن اعتباره
في نفسه ومقوم النوع العالي يقوم السافل لانه يقوم مقومه ولا ينعكس
لاحتمال ان يكون مقوم السافل هو ما ينضاف الى العالي ومقسم الجنس
السافل مقسم العالي لان العالي مقول على جميع السافل ولا ينعكس لاحتمال
ان يكون احد اقسام العالي هو السافل نفسه اشارة الى الخاصة والعرض العام
اما الخاصة والعرض العام فمن المحمولات العرضية والخاصة منهما ما
كان من اللوازم او العوارض غير المقومة لكلي ما واحد من حيث انه ليس لغيره
سواء كان ذلك نوعا اخيرا او غير اخير وسواء عم الجميع او لم يعم لما فرغ
من المحمولات الذاتيه ذكر المحمولات العرضية وهي ينقسم الى ما لا يعرض
لغير موضوعاتها والى ما يعرض والاول خاصة والثاني عرض عام وشرط
فيهما ان يكون الموضوع كليا فالخاصة قد يكون للجنس العالي كالموجود
لا في موضوع للجوهر وللمتوسط كالملون للجسم وللنوع الاخير كالكاتب له
للانسان وقد يكون لازمة كذي الزوايا الثلث للمثلث ومفارقة كالماشي
للحيوان وقد يكون عامة لاشخاص موضوعها كالضاحك بالطبع للانسان
وخاصة بالبعض كالكاتب له وقد يكون مفردة كالكاتب له ومركبة كمنتصب
القامة بادي البشرة له وقد يكون بالقياس الى شيء لا يوجد فيه وان لم يكن
خاصة بالموضوع على الاطلاق كذي الرجلين للانسان بالقياس الى الفرس
دون الطاير ولا بالقياس الى شيء بل ما بالاطلاق كما مر وكل خاصة نوع
خاصة لجنسه وان علا ولا ينعكس وربما يكون عرضا عاما لما تحته و
ربما لا يكون قوله واما العرض العام منهما فهو ما كان موجودا في كلي وفي
غيره عم الجزئيات كلها او لم يعم والعرض العام قد يكون ايضا للجنس العالي
كالواحد للجوهر وللنوع الاخير كالابيض للانسان وقد يكون لازما كالزوج
للاثنين ومفارقا كالنايم للانسان وقد يكون عاما للجزئيات كالمتحرك
للحيوان وغير عام كالابيض له قوله وافضل الخواص ما عم النوع واختص
وكان لازما لا يفارق وانفعها في تعريف الشيء به ما كان بين الوجود له
مثال الخاصة الضاحك للانسان وكون الزوايا مثل قائمتين للمثلث
الخاصة قد تعتبر من حيث كونها خاصة فقط وقد تعتبر من حيث وقوعها
في المعرفات وتوجد الخواص متفاوتة في الجودة والرداءة بكل واحد من

الاعتبارين فافضلها بالاعتبار الاول ما يكون شاملة لاشخاص الموضوع خاصة
به لا بالقياس الى غيره بل على الاطلاق لازمة لها غير مفارقة وبالاعتبار
الثاني ما يكون مع ذلك بينة الوجود له فان التعريف بالخفي غير منجح قوله مثاله
العرض العام الابيض للبيضاني البيضاني طاير يقال له باليونانية فقنس وهو
متولد غير متوالد وقد يذكره قصة ويتمثل في البياض به كما في السواد بالغراب
قوله وربما قالوا العرض مطلقا وعنوا به العام ومحصلوا المنطقيين
يذهبون الى ان هذا العرض هو العرض الذي يقابل مع الجوهر وهذا ليس من ذلك
بشيء بل معنى هذا العرض العرضي المشهور عند الظاهريين اطلاق العرض على
ما يوجد للموضوع فقط واطلاق الخاصة على ما يكون مع ذلك مساويا له كما
ذكر في الجدل والعرض الذي هو قسيم الجوهر هو ما يوجد في الموضوع فلعل الالتباس
بين ما يوجد للموضوع وبين ما يوجد فيه بعد الغفلة من اختلاف معنى الموضوع
فيهما حملهم على الذهاب الى انهما واحد وايضا فان العرض الذي هو قسيم الجوهر
قد يمكن ان يحمل على موضوعه حملا غير ذاتي وظنوه عرضا عاما لذلك و
غفلوا عن كونه محمولا بالاشتقاق ووجوب كون العرض العام محمولا بالمواطاة
قوله وقد يكون الشيء بالقياس الى كلي خاصة وبالقياس الى ما هو اخص
منه عرضا عاما فان المشي والاكل من خواص الحيوان ومن الاعراض العامة
بالقياس الى الانسان فكل واحد من الخمسة انما يكون واحدا منها بالقياس الى
شيء فان الجنس جنس لشيء والنوع نوع لشيء ولا يمتنع ان يكون ما هو جنس لشيء
نوعا لغيره وكذلك البواقي وقد يمثل في هذا الموضع بالملون فيقال انه
جنس للاسود وفصل للكثيف ونوع للتكيف بوجه ولهذا الملون بوجه اخص
وخاصة للجسم وعرض عام للحيوان وليس هذا المثال صحيحا في بعض الصور
ولكن لا يناقش في الصور تنبيه فهذه الالفاظ الخمسة وهي الجنس والنوع
والفصل والخاصة والعرض العام تشترك كلها في انها تحمل على الجزئيات الواقعة
تحتها بالاسم والحد هذا اول فصل ترجمه بالتنبيه وقال الفاضل الشارح الاستقراء
يدل على ان الشيخ عبر في هذا الكتاب بالاشارات عن فصول تشتمل على احكام
تثبت بحجج تكسب وبالتنبيهات عن فصول يكفي في ثبوت احكامها النظر في حدودها
او فيما سبق من القول فيما يناسبها وهذا الفصل من النوع الثاني ومن
عادة المنطقيين في هذا الموضع ان يبينوا المشاركات العامة والثنائية و

عليه م

الامثلة

لان الكثيف من لوازم الاسود ... فانه لا يكون من ملون غير الابيض والاسود

الثلاثه والرباعيه والمباينات بين هذه الخمسه فاقتصر الشيخ على بيان مشاركة
عامة هى ان كل واحد من الخمسة قد تحمل على جزئياتها بالاسم والحد كالجسم على الحيوان
وكالجوهر الذى يقبل الابعاد اعنى حد الجسم عليه ايضا وههنا بحث مهم وهو ان
النوع الذى هو احد الخمسة باى المعنيين هو فنقول انه بالمعنى الحقيقى وذلك لان
الكليات المنحصرة فى هذه الاقسام الخمسه هى المحمولات والنوع الاضافى من حيث
هو اضافى فى موضوع لا نعتبر كونه محمولا على شئ انما نعتبر كونه محمولا من حيث هو
كلى وهو اعتبار اخر والشيخ قد نبه عليه بقوله تشترك كلها فى انها تحمل على الجزئيات
الواقعه تحتها فان النوع الاضافى لا يقاس الى ما تحتها من حيث هو نوع اضافى
بل يقاس الى ما فوقها وايضا القسمه المخمسه تخرج الحقيقى وحده الى الفعل والتى
تخرج الاضافى انما تكون بالقوة مسدسه لانها لا تخرج الاضافى وحده من غير
اعتبار الحقيقى وذلك لانا نقول اذا اردنا الحقيقى مثلا الكليات المحمولة اما
ذاتية لموضوعاتها واما عرضية والذاتية اما مقولة فى جواب ما هو على مختلفات
الحقيقه وهى الجنس او على متفقاتها وهى النوع واما ليست بمقولة وهى الفصل
والعرضيه اما مختصه بموضوعاتها وهى الخاصه او غير مختصه وهى العرض العام وهذه
القسمه وما يجرى مجراها تخرج الحقيقى وحده مخمسة واما اذا اردنا الاضافى
فنقول مثلا الكليات تنقسم الى ممكنة الوقوع فى جواب ما هو والى ما لا يمكن وقوعها
فيه وممكنة الوقوع اذا ترتبت فى العموم والخصوص فالعام جنس للخاص و
الخاص نوع له وما لا يمكن ان تقع فى جواب ما هو تنقسم الى ذاتى هو الفصل والى عرضى
هو اما الخاصه او العرض وهذه القسمه بالقوة مشتملة على قسم اخر وهو ما يمكن
وقوعه فى جواب ما هو ولا يترتب او لا نعتبر ترتبه تحت عام وهو النوع الحقيقى
للحقيقى فيكون بالقوه مسدسه ولا محيص عن ذلك فى كل قسمة تجرى مجراها فى
اخراج الاضافى اشارة الى رسوم الخمسه فالجنس يرسم بانه كلى حمل على اشياء
مختلفة الحقايق فى جواب ما هو والفصل يرسم بانه كلى حمل على الشئ فى جواب اى
شئ هو فى جوهره والنوع يرسم باحد المعنيين بانه كلى يحمل على اشياء لا تختلف
الا بالعدد فى جواب ما هو ويرسم بالمعنى الثانى بانه كلى يحمل عليه الجنس وعلى غيره
حملا ذاتيا اوليا والخاصة ترسم بانها كلية تقال على ما تحت حقيقة واحدة
فقط قولا غير ذاتى والعرض العام يرسم بانه كلى تقال على ما تحت حقيقة فقط وعلى
غيرها قولا غير ذاتى الكلى هو الجنس للخمسة ولذلك وضعه فى اوائل رسومها

والكلى قد يقع بالاشتراك على طبايع الموجودات وحدها وهو الطبيعى وعلى
العموم الذى اذا لحقها اشتركت الجزئيات فيها وهو المنطقى وعلى الملحوق
مع اللاحق وهو العقلى وقد مر ذكرها فالجنس للخمسة هو المنطقى لا غير و
انما قال فى رسم الفصل يحمل فى جواب اى شئ هو فى جوهره لان الخاصة ايضا قد
تحمل فى جواب اى شئ هو الا انها انما تفعل تمييزا عرضيا لا ذاتيا وجوهريا
وقال فى رسم النوع الاضافى ان الجنس يحمل عليه حملا ذاتيا اوليا لان الجنس
البعيد يحمل عليه ايضا حملا ذاتيا لكنه لا يكون اوليا وهو لا يكون نوعا
الا بالقياس الى القريب والباقى ظاهر وانما جعل هذه الاقوال رسوما
لا حدودا لان الحمل على الشئ امر عارض لماهيته الكليات غير مقوم
اياها فان الجنس فى نفسه هو الكلى الذاتى لمختلفات الحقيقة بالاشتراك
سواء حمل عليها او لم يحمل واما حمله عليها او كونه صالحا لان يحمل فمما يعرض
له بعد تقومه وكذلك فى البواقى وانما اورد الشيخ رسومها دون
حدودها لانها اشد مناسبة لبياناتها المتقدمة اشارة الى الحد الحد
قول دال على ماهية الشئ هذا حد الحد وقد يرسم بانه قول يقوم مقام
الاسم المطابق فى الدلالة على الذات والحد منه تام يشتمل على جميع المقومات
كقولنا للانسان انه حيوان ناطق ومنه ناقص يشتمل على بعضها اذا
كان مساويا للمحدود كقولنا له انه جسم او جوهر ناطق والتام لا يكون
الا واحدا واما الحدود الناقصة فكثيرة بعضها يفضل على بعض بحسب
ازدياد الاجزاء وايضا منه ما يكون بحسب الاسم ومنه ما يكون بحسب الماهية
كما مر والمراد ههنا هو الذى بحسب الماهية واسم الحد يقع على التام لا الناقص
بالاشتراك لان التام دال على الماهية بالمطابقة كالاسم الا ان الاسم
مفرد والحد مؤلف والناقص دال عليها لا بالمطابقة بل بالالتزام و
تقع على الحدود الناقصة بالتشكيك لان المشتمل على اجزاء اكثر اولى
بهذا الاسم من المشتمل على اجزاء اقل فاذا اطلق هذا الاسم فالواجب ان
يحمل على التام الذى هو الحد الحقيقى وحده واياه عنى الشيخ فى هذا الكتاب
قوله ولا شك فى انه يكون مشتملا على مقوماته اجمع ويكون لا محالة
مركبا من جنسه وفصله لان مقوماته المشتركة هى جنسه والمقوم الخاص
فصله اشارة الى ما سبق من ان الدال على الماهية انما يكون مشتملا

على جميع المقومات واعلم ان الشيء الذي يراد تعريفه يكون اما بسيطا و
اما مركبا والتركيب اما ان يكون في العقل فقط واما ان يكون في العقل وخارجه
والعقلي المحض هو التركيب من الجنس والفصل ويختص بان يكون كل واحد
من المركب واجزائه مقولا بالتواطؤ على الباقية والتركيب الخارجي قد يكون
من اشياء ملتئمة شيئا واحدا كالآحاد في العدد وكالهيولى والصورة في
الجسم او غير ملتئمة شيئا واحدا كالسواد وغيره في البلقة او من شيء وما
يحل فيه كالجسم والسواد في الاسود او من شيء واضافته الى غيره كالرجل و
الابوة في الاب وقد يكون على انحاء غير ذلك مما يطول ذكرها وكل مركب
خارج العقل مركب في العقل ولا ينعكس ولكل قسم من هذه الاقسام تعريف
يخصه اما البسائط فلا تعرف بالحدود بل بالرسوم وما يجري مجراها واما
المركبات العقلية فهي التي تحد بالحدود التامة المذكورة وهي ذوات
الماهيات على الاصطلاح المذكور قبل واما المركبات الباقية فحدودها
مؤلفة من حدود بسائطها ان كانت ذوات حدود والا فمن رسومها
فقول الشيخ الحد قول دال على ماهية الشيء يدل على تخصيص الحد بذوات
الماهيات التي هي المركبات العقلية ولاجل ذلك قال ويكون يعني الحد
لا محالة مركبا من جنسه وفصله واذا ثبت هذا فقد سقط الشك الذي
يورد عليه وهو قولهم ليس كل محدود مركبا من جنس وفصل قوله وما لم يجتمع
للمركب ما هو مشترك وما هو خاص لم يتم للشيء حقيقته المركبة يريد بالمركب
العقلي الصرف فان ساير المركبات لا يجب ان يكون مشتملا على مشترك
وخاص قوله وما لم يكن للشيء تركيب في حقيقته لم يدل عليها بقول يعني
بالقول الذي يكون حدا فان حقيقة البسيط قد يدل عليها بقول ولكن
لا يدل عليها بقول يكون حدا بل بقول يكون رسما وان لم يكن ذلك
القول في بعض الصور قاصرا عن الحد في افادة تصور ما يطلب تصوره
وذلك اذا كان مشتملا على لوازم يقتضي انتقال الذهن عنها الى
حقيقة ملزومها كما هي فان ذلك القول يقوم مقام الحد في افادة الغرض
قوله فكل محدود مركب في المعنى ههنا صرح بانه يريد التركيب العقلي
قوله ويجب ان يعلم ان الغرض في التحديد ليس هو التميز كيف اتفق
ولا ايضا بشرط ان يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار اخر بل ان

يتصور به المعنى كما هو الظاهريون يرون ان الغرض من التحديد هو التميز
فحسب ولذلك يجعلون كل قول يطرد وينعكس على الشيء حدا له ثم ان تنبه
بعضهم للذاتيات والعرضيات جعل المميز الذاتي كيف ما كان حدا والشيخ رد
عليهم جميعا وابان ان الغرض من التحديد تصور المعنى وحده كما هو فان من
يروم تحقيق الاشياء لا يقف دونه واعلم ان طالب التميز الكلي بالقصد
الاول لا يحصل غرضه الا بعد ان يعرف الشيء الذي يريد تميزه ولازم
الاشياء الغير المتناهية التي يريد التميز عنها ثانيا واما طالب تصور المعنى
كما هو فقد يحصل له التميز الكلي تابعا لمقصوده بالقصد الثاني قوله واذا
فرضنا ان شيئا من الاشياء له بعد جنسه فصلان متساويان كما قد يظن ان
للحيوان له بعد كونه جسما ذا نفس فصلان كالحساس والمتحرك بالارادة فاذا
اورد احدهما وحده كفى في الحد الذي يراد به التميز الذاتي ولم يكف في الحد
الذي يطلب فيه ان يتحقق ذات الشيء وحقيقته كما هو قد مر الكلام في كيفية
اشتمال الشيء على فصلين متساويين فلا وجه لاعادته والمنطقي من حيث هو
يجوز ذلك فعليه ان يحكم بوجوب ايراد الفصول جميعا حتى يتم المقومات
قوله ولو كان الغرض في الحد التميز بالذاتيات كيف اتفق لكان قولنا الانسان
جسم ناطق مايت حدا هذه حجة جدلية يحتج بها على القوم فانهم مع قولهم بان
الغرض من الحد هو التميز بالذاتيات اعترفوا بان هذا ليس حدا تاما وهو منا
لقولهم والمايت عندهم فصل آخر بعد الناطق فان الانسان يشارك الافلاك
او الملائكة بزعمهم في كونه حيا ناطقا ويمتاز عنها بالمايت والحق ان الحي الناطق
يقع عليهما بالمعنيين [illegible] واذا كانت الاشياء التي يحتاج الى ذكرها
في الحد معدودة وهي مقومات الشيء لم يحتمل التحديد الا وجها واحدا من العبارة
التي تجمع المقومات على ترتيبها اجمع ولم يمكن ان يوجز ولا ان يطول لان ايراد
الجنس القريب يغني عن تعديد واحد واحد من المقومات المشتركة اذ كان اسم
الجنس يدل على جميعها دلالة التضمن ثم تم الامر بايراد الفصول وقد علمت انه
اذا ازدادت الفصول على واحد لم يحسن الايجاز والحذف اذا كان الغرض
بالتحديد تصور كنه الشيء كما هو وذلك يتبعه التميز ايضا ثم لو تعمد متعمد او سها
ساه او نسي ناس اسم الجنس واتى بدله بحد الجنس لم يقل انه خرج عن ان يكون
حادا مستعطين صنيعه في تطويل الحد فلولا ذلك الايجاز محمود كل ذلك الحمد

ولاهذا التطويل مذموم كل ذلك الذم اذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب
الوهم في هذا الفصل هو غلط جماعة من المنطقيين في تحديد الحد وذلك قولهم
الحد قول وجيز دال على تفصيل المعاني التي يشتمل عليها مفهوم الاسم او ما يجري
مجراه والتنبيه على فساد ذلك بما ذكره غني عن الشرح وقد افاد بقوله
اذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب فايدة وهي ان الحد لا يتم بجميع المقومات
بل يجب مع ذلك ان يرتب فيقدم الاجناس ثم يقيد بالفصول لتحصل صورة
مطابقة للمحدود قوله وكثيرا ما ينتفع في الرسوم بزيادة تزيد على الكفاية
للتمييز وسعلم الرسم عن قريب يريد بذلك الرد على من يعتبر الايجاز فان
زيادة ذكر بعض اللوازم او القيود في الرسوم المميزة تقتضي مزيد الايضاح في
سهولة الاطلاع على حقيقة المطلوب قوله ثم قول القايل ان الحد قول
وجيز كذا وكذا تضمن بيانا للشيء اضافي مجهول لان الوجيز غير محدود فربما كان
الشيء وجيزا بالقياس الى شيء طويلا بالقياس الى غيره واستعمال امثال هذا
في حدود امور غير اضافية خطاء قد ذكر لهم في كتبهم فليتذكروه يشير الى
المواضع الجدلية المتعلقة بالحدود فان منها موضعا يشتمل على تخطية تحديد
غير الاضافي بالاضافي كمن يحدد النار بانها اخف الاجسام والطفها واعلم
ان الحد مضاف الى المحدود الا ان الاضافة عارضة له ليست داخلة في ماهيته
ومن جعل الوجيز جزءا من حده جعلها داخلة في ماهيته انتقل الى الرسم واما اذا
عرف الشيء بقول مؤلف من اعراضه وخواصه التي تخصه جملتها بالاجتماع
فقد عرف ذلك الشيء برسمه ما ذكره الشيخ رسم الرسم وحده ان يقال
قول مؤلف من محمولات لا تكون ذاتية باجمعها او لا تكون على ترتيبها الواجب
يراد به تعريف الشيء والرسم منه تام يفيد التمييز عن كل ما يغاير المرسوم ومنه
ناقص يفيد التمييز عن بعض ما يغايره وقيل التام هو الذي يشتمل على الذاتيات
والعرضيات والناقص ما اقتصر فيه على العرضيات وايضا منه جيد يساوي
المرسوم ويكون ابين منه ومنه ردي وهو ما يخالفه في شرايط الجودة
المساواة للمرسوم لئلا يتناول ما ليس منه او يخلي عما هو منه وربما لم يكن
كل واحد من العرضيات مساويا واجتمع منها ما يكون مساويا فيصير رسما
كما يقال مثلا في رسم الخفاش انه الطاير الولود وقول الشيخ التي تخصه جملتها
اشارة الى هذا المعنى والاشكال الذي اورده الفاضل الشارح وهو ان مساواة

اللازم الواقع في الرسم للملزوم لا يعرف الا بعد معرفة الملزوم فيكون
معرفة الملزوم بدون دور الا ينحل بما ادعى حله به وهو قوله بتقييد اللوازم
غير المساوية بعضها ببعض حتى يتركب منها ما يكون مساويا ويعرف به ولا
يلزم الدور فان الاشكال في كيفية معرفة كون المجموع مساويا بحاله وحله
ان يقال المساواة في نفس الامر هي غير العلم بالمساواة والشرط في انتقال
الذهن عن اللازم المساوي الى الملزوم هو المساواة في نفس الامر لا العلم
بها فاذا نظر الباحث عن الشيء فيما يكتنفه من لوازمه وعوارضه
مساوية كانت او غير مساوية ومفردة او مركبة وادى بعضها الى ذلك
الشيء علم بعد ذلك انه كان مساويا له ولا يلزم الدور ثم انه يعرف غيره
بما يعرف من مساواته ولا يحتاج ذلك الغير ايضا الى تقدم العلم بالمساواة
واعلم ان اللازم الواحد وان كان مساويا فانه لا يكون من حيث هو واحد
رسما وكذلك الفصل وحده لا يكون حدا ناقصا وذلك لان الواحد منهما
لا يدل على الشيء المطلوب بالمطابقة والا لكان اسمه بل انما يدل عليه
بالالتزام وهو يشتمل على قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن من اللازم الى
الملزوم وتلك القرينة ان صرح بها اقتضت لفظا آخر بازائها فكان الدال
بالحقيقة شيئين لا شيئا واحدا ولهذا السبب تجعل الرسوم والحدود في الاقوال
دون المفردات من الالفاظ وايضا انتقال الذهن من شيء الى شيء على
سبيل اللزوم امر ضروري ليس للصناعة فيه مدخل والانتقال من الحدود
والرسوم الى المطالب صناعي وانما يتعلق بالصناعة تاليف مفرداتها الا
غير فهي لا تكون الا مؤلفة قوله واجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس اولا
ليقيد ولا ذاتا الشيء مثاله ما يقال للانسان انه حيوان مشاء على قدميه
عريض الاظفار ضحاك بالطبع ويقال للمثلث انه الشكل الذي له ثلث زوايا
وذلك لان اللوازم والخواص بل الفصول لا يدل بالوضع الا على شيء ما
يستلزمها او يختص بها اما ما ذلك الشيء في ذاته وجوهره فلا يدل عليه الا بالانتقال
العقلي واذا وضع الجنس دل على اصل الذات ثم يتم التعريف بالحاق اللوازم
والخواص به قوله ويجب ان يكون الرسم بخواص واعراض بينة للشيء فان
من عرف المثلث بانه الشكل الذي زواياه مثل قائمتين لم يكن رسمه الا
للمهندس هذا شرط آخر في جودة الرسم وقد سبق ذكره ولما كان حال

الشئ بالبيان والخفا مختلفا وربما كان البين عند شخص خفيا عند اخر يكون
بعض الاقوال رسوما عند قوم غير رسوم عند اخرين وما تمثل به في اخر الفصل
وهو ان رسم المثلث بمساواة الزوايا لا يكون الا للمهندس فالصحيح انه لا يكون
للمهندس ايضا الا بحسب الاسم دون الماهية فان المهندس لم يعرف حقيقة المثلث
لا يمكن ان يعرف حال زواياه وكما كان من الحدود حدود شارحة للاسم و
حدود دالة على الماهية فكذلك الرسوم قوله اشارة الى اصناف من الخطاء تعرض
في تعريف الاشياء بالحد والرسم اذا عرفت نفعت بانفسها ودلت على اشكالها
في غيرها هذه اصول نقلها مما يتعلق بالحدود والرسوم من كتاب الجدل
وتسمى هي وامثالها في ذلك الكتاب بالمواضع كل حكم يتشعب عنه احكام اخر والموضع
يمكن ان يجعل كل واحد منها مقدمة فمن هذه الاصول ما يتعلق بالالفاظ ومنها
ما يتعلق بالمعاني وقدم المواضع اللفظية قوله من القبيح ان يستعمل في الحدود
الالفاظ المجازية والمستعارة والغريبة والوحشية بل يجب ان يستعمل فيها
الالفاظ المناسبة المعتدلة الناصة المعتادة يريد بالحدود الاقوال
الشارحة مطلقا واللفظ المجازي والمستعار مما يطلق على غير ما وضع له
لقرينة تقتضي العدول عنه الى الغير من شبه او نسبة او امر عقلي او غير
ذلك ويقابلهما الحقيقة ويفترقان بان ذلك الاطلاق في المجاز يكون مع
مستمرا وربما لا يلاحظ الحقيقة فيه وفي الاستعارة يكون مستبدعا ويلاحظ
كون ذلك الاطلاق ليس تحقيقيا فالمجاز في المفردات كاطلاق النور على
الهداية والنظر على الفكر وفي المركبات كقوله تعالى واسئل القرية والمستعار
في المفردات كذنب السرحان على الصبح الاول وفي المركبات كقوله تعالى
واخفض جناحك والالفاظ الغريبة هي التي لا يكون استعمالها مشهورا
ويكون بحسب قوم وقوم ويقابلها المعتادة والوحشية هي التي تشتمل على
تركيب يتنفر الطبع عنه ويقابلها العذبة واذا اجتمعت الغرابة والوحشية
في لفظ فقد سمج جدا فاستعمال امثال هذه الالفاظ في التعريفات قبيح لانها
محتاجة الى كشف وبيان فيلزم احتياج القول الشارح الى قول شارح اخر
والالفاظ الناصة هي التي تعبر عن المقصود صريحا وتزيل الاشتباه عما
يكون في معرضه ويقابلها الموهمة والمغلقة وفي بعض النسخ بدل المعتادة
المعتدلة اي بين الركاكة العامية والمتانة المفرطة التي تعدل بالذهن

فان المتقدم على ما يتقدمه يكون متقدما على نفسه بمرتبتين ان كان الدور صريحا وبمراتب ان كان مضمرا [illegible] التوقف
[illegible] فيستلزم تقدمه على نفسه بمرتبة واحدة وهذا هو المراد [illegible] الى [illegible] الدور بمراتب [illegible]
[illegible] بما ذكرنا [illegible] التوقف تقدم على نفسه [illegible] الدور المثل [illegible]
[illegible] مقدمات [illegible] والنفوس [illegible] الى [illegible]

٢٨٠

عن فهم المعنى الى النظر في اللفظ قوله فان اتفق ان لا يوجد للمعنى لفظ مناسب
معتاد فليخترع له لفظ من اشد الالفاظ مناسبة له وليدل بذلك على ما اريد
به ثم ليستعمل قد يتفق ذلك في المفردات وقد يتفق في المركبات وذلك
لان الناظر في المعاني ربما يدرك اشياء لم يدركها واضع لغة او يسنح له
تركيب يحتاج اليه لم يسنح لواضع لغة فلم يضع لها اسما ويحتاج الناظر الى
ان يعبر عنها فيضطر الى وضع اسماء بازائها وانما اشترط المناسبة فيه لان
الانتقال عن المعاني الاصلية الى غيرها بسبب المناسبة كما في المجاز والاستعارة
والتشبيه وغيرها طريق مسلوك في جميع اللغات فالمخترع لفظا على هذا
الوجه لا يكون خارجا عن مذهب اللغة ومثال المخترعات في المفردات
العقل والنفس وفي المركبات القياس والاستقراء قوله وقد يسهو المعرفون
في تعريفهم فربما عرفوا الشئ بما هو مثله في المعرفة والجهالة كمن يعرف
الزوج بانه العدد الذي ليس بفرد وربما تخطوا ذلك فعرفوا الشئ بما هو
اخفى منه كقول بعضهم ان النار هي الاسطقس الشبيه بالنفس والنفس
اخفى من النار وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشئ بنفسه فقالوا ان الحركة
هي النقلة وان الانسان هو الحيوان البشري وربما تعدوا ذلك فعرفوا
الشئ بما لا يعرف الا بالشئ اما مصرحا واما مضمرا اما المصرح فمثل قولهم
ان الكيفية ما يقع بها المشابهة وخلافها ولا يمكنهم ان يعرفوا المشابهة الا بانها
اتفاق في الكيفية فانها انما تخالف المساواة والمشاكلة بانها اتفاق في
الكيفية لا في الكمية والنوع وغير ذلك واما المضمر فهو ان يكون المعرف به
ينتهي تحليل تعريفه الى ان يعرف بالشئ وان لم يكن ذلك في اول الامر مثل
قولهم ان الاثنين زوج اول ثم يحدون الزوج بانه عدد منقسم بمتساويين
ثم يحدون المتساويين بانهما شيئان كل واحد منهما يطابق الاخر مثله
ثم يحدون الشيئين بانهما اثنان ولا بد من استعمال الاثنينية في حد
الشيئين من حيث هما شيئان هذه هي المواضع المعروفة فمنها تعريف الشئ
بما يساويه في المعرفة والجهالة ثم بما هو اخفى ثم بنفسه ثم بما لا يعرف الا به
اما بمرتبة واحدة وهو دور ظاهر او بمراتب وهو دور خفي وجميع ذلك
ردي على الترتيب المذكور فالتعريف بالمساوي ردي لانه لا يفيد المطلوب
وبالاخفى اردأ منه لانه ابعد منه عن الافادة وبنفس الشئ اردأ منه

قال الامام [illegible] المعرفة
[illegible] الزوج [illegible]
[illegible]
الالفاظ [illegible]
[illegible]
[illegible] الزوج
[illegible]
الحقيقة [illegible]
والنهند [illegible]

نفس ٣

لان الاخفى يمكن ان يصير اقدم معرفة فى بعض الصور فيعرف به ولا تصور ذلك
فى نفس الشى والدورى ارداء منه لان الاول يقتضى ان يكون للشى على
نفسه تقديم واحد والثانى يقتضى ان يكون له تقديمات فوق واحدى
الدور الظاهر اشنع والخفى ارداء فى الحقيقة والامثلة مذكورة فى المتن و
قد اورد فى مثال التعريف بالمساوى تعريف الزوج بانه ليس بفرد والزوج يقابل
الفرد تقابل التضاد بحسب الشهرة وتقابل العدم والملكة بحسب الحقيقة
فتعريفه به تعريف بالمساوى بحسب الشهرة وهو مراد الشيخ وتعريف دورى
بحسب الحقيقة لان العدم يعرف بالملكة فتعريف الملكة به يقتضى دورا قوله وقد
يسهو المعرفون فيكررون الشى فى الحد حيث لا حاجة اليه فيه ولا ضرورة
اعنى الضرورة التى تتفق فى تحديد بعض المركبات والاضافيات على ما ستعلم
فى غير هذا الموضع ومثال هذا الخطاء قولهم ان العدد كثرة مجتمعة من
احاد والمجتمعة من الاحاد هى الكثرة بعينها ومثل من يقول ان الانسان
حيوان جسمانى ناطق والحيوان مأخوذ فى حده الجسم حين يقال انه جسم ذو
نفس حساس متحرك بالارادة فيكونون قد كرروا اما التكرار فقد يقع للمحدود
فى الحد وقد يقع للحد وقد يقع لبعض اجزائه وايضا قد يقع بحسب الحاجة اليه
وقد يقع بحسب الضرورة وقد يقع لا بحسبهما والردى ما يشتمل على تكرار لا حاجة
اليه ولا ضرورة فيه فمثال ما تكرر المحدود فى الحد ان يقال الانسان حيوان
بشرى ومثال ما تكرر الحد او بعض اجزائه ما ذكره الشيخ فى تعريف العدد و
الانسان والتكرار بحسب الحاجة كما يكون فى الجواب عن سوال يشتمل على تكرار
كمن يسال عن حد الانسان والحيوان مثلا ويحتاج المجيب فى جوابه الى ايراد
حديهما فيقع فيه تكرار بحسب الحاجة وهو غير قبيح بالنظر الى السوال فبيح لولا
السوال وبحسب الضرورة كما يقع فى حدود بعض المركبات والاضافيات و فى
المركبات التى يقع فى حدودها تكرار هى ما تركب عن الشى وعن عرض ذاتى
له فيقع الشى مرة فى حده ومرة فى حد عرضه الذاتى الذى يشتمل حده على
ذكر معروضه ضرورة كما مر والمثال المشهور ههنا الانف الافطس فانه لا
لا يمكن ان يحد الا مع ذكر الانف لان الفطوسة تقعير يختص بالانف لا اى تقعير
يتفق والافطس ههنا غير الافطس الذى يقال فى صفة صاحب الانف حين
يقال الرجل الافطس لان هذا عرض ذاتى بخلاف ذلك وقد قيل فى تفسير

قوله وكلاهما غير صحيح اى بان ان ما ذكروه من المعنيين يمنع ان يكون معنى الافطس الذى هو عرض ذاتى وحده اله
والصحيح ان يكون الافطس ذو التقعير لكن لا بالانف او ولا يكون الا للانف والافطس بهذا المعنى لا يوصف
الرجل به والاول ان الرجل ذو التقعير لا يكون الا للانف فيكون ذاتيا لا يكون ذلك تابعا له ومع
محاكات

الافطس ههنا انه اما انف ذو تقعير او ذو تقعير فى الانف فعلى الاول يكون
قولنا انف افطس مشتملا على تكرار لا فايدة فيه لان معناه انف هو انف
ذو تقعير وعلى الثانى لا يجوز ان يكون الانف ذا تقعير فى الانف لان الانف
لا يكون له انف فضلا عن ان يكون ذا تقعير بل انما يسمى صاحب الانف
افطس لانه ذو تقعير فى الانف وح يكون معناه انف هو شخص ذو تقعير
فى الانف وكلاهما غير صحيح والصحيح ان تفسر الافطس هو ذو تقعير لا يكون
الا للانف وح لا يمكن ان يكون صاحب الانف افطس لانه لا يكون ذا شى
لا يكون ذلك الشى الا له ويكون معنى انف افطس انف هو ذو تقعير لا يكون
الا للانف واما التكرار فى الاضافيات فسيجى بيانه قوله وهذان المثالان
قد يناسبان بعض ما سلف مما سبقت اليه الاشارة ولكن الاعتبار مختلف
فبعض ما سلف هو تعريف الشى بنفسه وبما لا يعرف الا به والمناسبة هى
وقوع التكرار فيهما وذلك لان تعريف الشى بنفسه انما يشتمل على تكرار
لكنه يكون للمحدود فى الحد وفى هذين المثالين يكون للحد او لبعض
اجزائه ولكن الاعتبار مختلف لان السهو من جهة تعريف الشى بما
يقتضى تقديم معرفته على نفسها غير السهو من جهة تكرار لا يحتاج ولا ضرورة
فيه قوله واعلم ان الذين يعرفون الشى بما لا يعرف الا بالشى هم فى حكم
المكررين للمحدود فى الحد وذلك لان القايل الكيفية ما بها تقع المشابهة
كانه يقول الكيفية ما به يقع اتفاق فى الكيفية وهذا تكرار للمحدود فى الحد
المراد بيان التناسب من الجانبين ثم انه قد يظن بعض الناس
انه لما كان المتضايفان يعلم كل واحد منهما مع الاخر فيجب من ذلك ان
يعلم كل واحد منهما بالاخر فيؤخذ كل واحد منهما فى تحديد الاخر جهلا منه
بالفرق بين ما لا يعلم الشى الا معه وبين ما لا يعلم الشى الا به وما لا يعلم
الشى الا معه يكون لا محالة مجهولا مع كون الشى مجهولا ومعلوما مع كونه
معلوما وما لا يعلم الشى الا به يجب ان يكون معلوما قبل الشى لا مع الشى
ومن القبيح الفاحش ان يكون انسان لا يعلم ما الابن وما الاب فيسال
ما الاب فيقال هو الذى له ابن فيقول لو كنت اعلم الابن لما احتجت الى
استعلام الاب اذ كان العلم بهما معا ليس الطريق هذا بل ضربا اخر
من التلطف مثل ان يقال مثلا ان الاب حيوان يولد آخر من نوعه من

نطفته من حيث هو كذلك فليس في جميع اجزاء هذا التبيين شيء يتبين بالابن
ولا فيه حوالة المتضايفان يكونان معا في العقل فتعريف احدهما بالآخر تعريف
الشيء بالمساوي فيجب ان نعرف كل واحد منهما بايراد السبب الذي يقتضي
كونهما متضايفين ليتحصلا منه معا في العقل ويحصل البيان بالذي يراد تعريفه
منهما وهذا يستدعي تلطفا ومثاله ما ذكره في حد الاب انه حيوان يتولد آخر
من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك فالحيوان هو الاب والآخر من نوعه
هو الابن لكنهما اخذا عاريين عن الاضافة وتولده من نطفته سبب تضايفهما
ومن حيث هو كذلك تكرار ضروري لما مضى وهو الذي يضيف معنى الا
لاضافة الى الحيوان الذي هو الاب ويحصل البيان به لان الاب انما يكون
مضافا الى الابن من هذه الحيثية قوله ولا تلتفت الى ما يقوله صاحب
ايساغوجي في باب رسم الجنس بالنوع وقد تكلم عليه في كتاب الشفاء
فهذا ما اردناه الآن من الاشارة الى تعريف التركيب الموجه نحو التصور ونحن
ننتقلون الى تعريف التركيب الموجه نحو التصديق رسم الجنس في التعليم
الاول بانه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو ورسم النوع
بانه المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو فوقع دور في ظاهر الا
الرسمين وحمله فرفوريوس صاحب ايساغوجي على ان المضافين لما كان
ماهية كل واحد منهما بالقياس الى الآخر فيجب ان يوخذ كل واحد منهما في
حد الآخر واشار الشيخ في الشفا الى انه يجل شك بل زيادة الشك بتعميمه
لجميع المتضايفات ثم بين ان ما كان بازاء لفظ النوع في اللغة اليونانية كان
في الوضع الاول يدل على صورة الشيء وحقيقته ثم نقل بحسب الاصطلاح الى
احد الخمسة فالنوع المستعمل في حد الجنس هو بالمعنى الاول اللغوي كانه قال
الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو ثم عرف النوع
المصطلح بالجنس ولم يكن دورا النهج الثالث في التركيب الخبري اشارة
الى اصناف القضايا هذا الصنف من التركيب الذي نحن مجمعون على ان
نذكره هو التركيب الخبري وهو الذي يقال لقائله انه صادق فيما قاله
او كاذب قيل عليه الصدق والكذب لا يمكن ان يعرفا الا بالخبر المطابق
وغير المطابق فتعريف الخبر بهما تعريف دوري والحق ان الصدق والكذب
من الاعراض الذاتية للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمي اورد تفسيرا للاسم

وتعيينا لمعناه من بين ساير التركيبات ولا يكون ذلك دورا لان الشيء
الواضح بحسب ماهيته ربما يكون ملتبسا في بعض المواضع بغيره ويكون لما
نشتمل عليه من اعراضه الذاتية الغنية عن التعريف او غيرها مما يجري
مجراها عاريا عن الالتباس فايراده في الاشارة الى تعيين ذلك الشيء انما
يلخصه ويجرده عن الالتباس وانما يكون دورا لو كانت تلك الاعراض
ايضا مفتقرة الى البيان بذلك الشيء وههنا انما يحتاج الى تعيين صنف
واحد من اصناف التركيبات فيه اشتباه لانه لم يتعين بعد وليس في الصدق
والكذب اشتباه فيمكننا ان نقول انا نعني بالخبر التركيب الذي يشتمل احد
الصدق والكذب عليه كما لو وقع اشتباه في معنى الحيوان مثلا فيمكننا
ان نقول انا نعني به ما يقع في تعريف الانسان موقع الجنس ولا يكون دورا
قوله واما ما هو مثل الاستفهام والالتماس والتمني والدعاء والتعجب و
نحو ذلك فلا يقال فيها صادق او كاذب الا بالعرض من حيث قد يعرض
بذلك عن الخبر و في بعض النسخ من حيث قد يعبر بذلك عن الخبر وهذا
تاكيد لما ذهبنا اليه فانه صرح بان الصدق والكذب يعرضان لتركيب
واحد هو الخبر ولا يعرضان لغيره من التركيبات الا بعد ما يصير ويها خبرا
بالقوة والتعريض بالاستفهام عن الخبر كما يقال الست قلت كذا ويراد به
انك قلت و بالالتماس كما يقال تفضل بكذا ويراد به اني اريد تفضلك به و
كذلك في سايرها قوله واصناف التركيب الخبري ثلثة وذلك لان التركيب
اما ان يكون اول تركيب يقع عن مفردات او ما في قوتها او لا يكون بل
يكون عما تركب مرة او مرارا اما المفردات فالتركيب المشتمل على الحكم منها
لا يكون الا الحكم البعض على البعض او سلبه عنه وهو الحملي واما المركبات
بالتركيب الاول المذكور وما بعده فالتركيب المشتمل على الحكم اذا طرا عليها
لم يمكن ان يجعل بعضها محمولا على البعض فان بعض الاقوال الجازمة لا يكون
البعض الآخر فاذا لا بد من ان يتعلق بعضها ببعض بوجود نسبة او لا وجود
بينها والنسبة تقتضي اما اتصالا او انفصالا فالذي يعتبر فيه وجود اتصال
او لا وجوده هو المتصل والذي نعتبر فيه وجود انفصال او لا وجوده
هو المنفصل فان التركيب الخبري ثلثة وانما قال اصناف التركيب الخبري
ولم يقل انواعه نظرا الى المواد وذلك لانا اذا قلنا طلوع الشمس

مستلزم لوجود النهار او قلنا اذا كانت الشمس طالعه فالنهار موجود لم
تتغير ماهية الخبر فى قولنا عن خبريته المتعينه وقد تغير التركيب بالحمل والوضع
فاذن هذه الامور لا مدخل لها فى تحصيل ماهيات الاخبار المتعينه فليست
بفصول لها بل هى عوارض تلحقها بحسب ما تقتضيه احوالها الخارجه بعد تحصل
خبريتها فتصيرها اصنافا واما اذا نظرنا الى الصور فلا شك فى ان الحملى
والشرطى نوعان تحت الخبر وكذلك المتصل والمنفصل تحت الشرطى وح
ينبغى ان تحمل الاصناف فى قوله على الوضع اللغوى دون الاصطلاحى قوله
اولها الذى يسمى الحملى وهو الذى يحكم فيه بان معنى محمول على معنى
او ليس بمحمول عليه مثاله قولنا ان الانسان حيوان او ان الانسان
ليس بحيوان فالانسان وما يجرى مجراه فى اشكال هذا المثال هو المسمى بالموضوع
وما هو مثل الحيوان ههنا فهو المسمى بالمحمول وليس حرف سلب ه ما يعدم الحمل
فيه اعنى السالبة يسمى ايضا حمليا لان الاعدام قد تلحق بالملكات فى
بعض احكامها قوله والثانى والثالث يسمونهما الشرطى اما المتصل
فاستحقاقه لان يسمى شرطيا بحسب اللغة العربية ظاهر واما المنفصل فلحق
به لانه يشاكله فى التركيب وايضا حقيقة الشرط هى تعليق احد الحكمين
بالاخر وهو موجود فى كليهما على السواء فلذلك سميا شرطيين قوله وهو ما يكون
التاليف فيه بين خبرين قد اخرج كل واحد منهما عن خبريته الى غير ذلك ثم
قرن بينهما ليس على سبيل ان يقال ان احدهما هو الاخر كما كان فى الحملى بل على
سبيل ان احدهما يلزم الاخر ويتبعه وذلك لانقطاع تعلق الصدق
والكذب بهما حال كونهما جزئين من شرطى ووجود تعلقهما بالمولف قوله
وهذا يسمى المنفصل مثال الشرطى المتصل قولنا اذا وقع خط مستقيم على
خطين متوازيين كانت الخارجه من الزوايا مثل الداخلة المقابلة ولولا
اذا وكانت لكان كل واحد من القولين خبرا بنفسه مثال الشرطى المنفصل
قولنا اما ان تكون هذه الزاوية حادة او منفرجة او قائمة واذا حذفت
اما واو وكانت هذه قضايا فوق واحدة انما يسمى المتصل وضعيا لانه يشتمل على
وضع المقدم المستلزم للتالى فان الشرطية لا تقتضى التشكك فى المقدم
كما ذهب اليه قوم بل تقتضى تعلق الحكم بوضعه فقط وباقى الفصل غنى عن الشرح
قوله الى الايجاب والسلب الايجاب الحملى هو مثل قولنا الانسان ومعناه
جوازانم

ان الشيء الذى نفرضه فى الذهن انسانا كان موجودا فى الاعيان او غير موجود
فيجب ان نفرضه حيوانا ونحكم عليه بانه حيوان من غير زيادة شيء وفى اى حال
بل على ما يعم المؤقت والمقيد ومقابليهما والسلب الحملى هو مثل قولنا الانسان
ليس بحجر وعلى تلك الحال لانه ليس من شرط موضوع القضيه ان يكون موجودا
فى الاعيان فانا نحكم على موضوعات ليست بموجودة فى الاعيان احكاما ايجابية
فضلا عن السلبية كما على اشكال هندسية لم نحكم بوجودها ولا ان لا يكون موجودا
فى الاعيان فانا نحكم ايضا على موضوعات موجودة كالعالم وما فيه بل من
شرطه ان يكون متمثلا فى الذهن مفروضا شيئا ما بالفعل كقولنا الانسان
فانه ينبغى ان نفرضه فى الذهن انسانا بالفعل فقط ثم اذا حكمنا عليه بانه
كذا او ليس كذا فلسنا نريد ان هذا الحكم حاصل فى وقت ما معين او غير معين او
فى جميع الاوقات ولا انه حاصل من حيث لا نعتبر فيه توقيتا اصلا حتى لو اردنا
ان نوقته لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم ولا نريد ايضا انه حاصل بشرط او
قيد مثلا بشرط كونه انسانا او غير ذلك ولا انه حاصل من حيث لا نعتبر فيه
شرطا اصلا حتى لو اردنا ان نقيده بشرط لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك
الحكم بل نريد ان الحكم حاصل فقط من حيث يحتمل اقترانه بالتوقيت واللاتوقيت
والتقييد واللاتقييد ولنا ان نلحق به ما شئنا من ذلك فنصير بسبب اقترانه
به مخصصا ويرتفع عنه ذلك الاحتمال العام لجميعها اما قبل الالحاق فهو مجرد
عن جميع ذلك فهذا هو مفهوم مجرد الحكم بالايجاب كان او بالسلب قوله
والايجاب المتصل هو مثل قولنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
اى اذا فرض الاول منهما المقرون بحرف الشرط ويسمى المقدم لزمه
الثانى المقرون بحرف الجزاء ويسمى التالى او صحبه من زيادة شيء اخر بعد
والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم او الصحبة مثل قولنا ليس اذا كانت
الشمس طالعة فالليل موجود والايجاب المنفصل مثل قولنا اما ان يكون هذا
العدد زوجا واما ان يكون فردا وهو الذى يوجب الانفصال والعناد
والسلب المنفصل هو ما يسلب الانفصال والعناد مثل قولنا ليس اما ان
يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون منقسما بمتساويين الاتصال
قد يكون باللزوم كما فى قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقد
يكون بالاتفاق كقولنا ان طلعت الشمس فالحمار ناهق ويشملهما الصحبة

المطلقة فالايجاب في المتصلة هو الحكم بوجود لزوم التالي للمقدم او صحبته اياه ان لم يكن اللزوم معلوما ولا الاتفاق سواء كان كل واحد من المقدم والتالي موجبة او سالبة من غير تقييد ولا تقييد وتوقيت ولا تو والسلب فيها هو الحكم بلا وجود هذا اللزوم او الصحبة كذلك والايجاب في المنفصلة هو الحكم بوجود الانفصال والعناد بين اجزائها والسلب هو الحكم بلا وجوده سواء كانت اجزاؤها موجبة او سالبة او مختلطة سمها و اجزاء المنفصلة لا تستحق ان تسمى مقدما وتاليا فان سميت كان مجازا وذلك لانها غير متميزة بالطبع اذ لا تفاوت في تقديم ايها اتفق ولانها يجوز ان تكون فوق اثنين فلذلك ذكر الشيخ التسمية بهما في المتصلة دون المنفصلة الى الخصوص والاهمال والحصر اذا كانت القضية حملية وموضوعها شي جزئي سميت مخصوصة اما موجبة واما سالبة مثل قولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب واذا كان موضوعها كليا ولم يبين كمية هذا الحكم اعني الايجاب والسلب بل اهمل فلم يدل على انه عام لجميع ما تحت الموضوع او غير عام سميت مهملة اما موجبة واما سالبة مثل قولنا الانسان في خسر ليس الانسان في خسر فان كان ادخال الالف واللام يوجب تعميما وتركه وادخال التنوين يوجب تخصيصا فلا مهمل في لغة العرب فليطلب ذلك في لغة اخرى واما الحق في ذلك فللصناعة النحو فلا نخلطها بغيرها واذا كان موضوعها كليا وبين قدر الحكم فيه وكمية موضوعه فان القضية تسمى محصورة فان كان بين ان الحكم عام سميت القضية كلية وهي اما موجبة مثل قولنا كل انسان حيوان واما سالبة مثل قولنا ليس ولا واحد من الناس بحجر جميع ذلك ظاهر وان كان انما بين ان الحكم في البعض ولم يتعرض للباقي او تعرض بالخلاف فالمحصورة جزئية اما موجبة كقولنا بعض الناس كاتب فنقول الحكم على البعض لا ينافي الحكم على الكل فان بعض الناس حيوان كما ان كلهم حيوان بل الحكم الكلي يصدق معه الجزئي ولا ينعكس ولذلك كان الجزئي اعم صدقا من الكلي وقد يسبق الى بعض الاوهام ان تخصيص البعض بالحكم يدل على كون الباقي بخلافه والا فلا فائدة للتخصيص وذلك ظن لان الحق ان الحكم على امثاله انما الواجب ان نحكم على ما يدل الكلام عليه بالقطع دون ما يحتمله والحاصل ان الصيغة المحصورة الجزئية تدل على الحكم الجزئي بالقطع مع الاحتمال للكلي

ان لم يتعرض للباقي ومع عدم احتماله ان تعرض وذكر ان الباقي بخلافه واما سالبة كقولنا ليس بعض الناس بكاتب او ليس كل انسان بكاتب فان نحواهما واحد وليسا يعمان في السلب اما قولنا ليس بعض الناس بكاتب فهو صيغة مطابقة للسلب الجزئي محتملة لان يصدق معها السلب الكلي كما مر واما قولنا ليس كل انسان بكاتب فهو صيغة للسلب عن الكل لا السلب الكلي ولا للسلب الجزئي اعني انه تدل على سلب الكتابة عن جميع الناس لا عن كل واحد منهم ولا عن بعضهم ويحتمل ان يصدق معه اما السلب الكلي واما السلب الجزئي ولا يمكن ان يخلو عنهما معا في نفس الامر لكن اذا صدق السلب الكلي صدق الجزئي من غير عكس فالجزئي صادق معه دائما دون الكلي و الحاصل ان هذه الصيغة تستلزم السلب الجزئي قطعا ويحتمل معها السلب الكلي كما كانت الصيغة الاولى من غير تفاوت وهذا معنى قولنا فان نحواهما واحد وليسا يعمان في السلب وفحوى الكلام هو ما يفهم عنه على سبيل القطع سواء دل عليه بالوضع او بالعقل واعلم انه وان كان في لغة العرب قد يدل بالالف واللام على العموم فانه قد يدل به على تعيين الطبيعة فهناك لا يكون موقع الالف واللام هو موقع كل الا ترى انك تقول الانسان عام ونوع ولا تقول كل انسان عام ونوع وتقول الانسان هو الضحاك ولا تقول كل انسان هو الضحاك وقد يدل به على جزئي جزئي ذكره او عرف حاله فنقول الرجل ونعني به واحدا بعينه وتكون القضية ح مخصوصة واعلم ان اللفظ الحاصر يسمى سورا مثل كل وبعض ولا واحد ولا كل ولا بعض وما يجري هذا المجرى مثل طرا واجمعين ومثل هيچ بالفارسية في الكلي السالب قد ذكرنا ان المعاني الاصلية التي سميناها طبايع فانها من حيث هي ليست كلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة ولا كثيرة ولا واحدة وانما تصير شيئا من ذلك بانضياف لاحق اليها تخصصها به فلا تخلو تلك الطبايع اما ان نحكم عليها من حيث هي او نحكم عليها مع لاحق يقتضي تعميم الحكم او تخصيصه او مع لاحق يجعلها واحدا شخصا معينا ويحصل من الاول قضية مهملة ومن الثاني محصورة كلية او جزئية ومن الثالث مخصوصة والالف واللام يدل بالاشتراك على الثلثة اما على العموم ويسمى لام الاستغراق كما في قولنا الانسان حيوان اي كل انسان وهي محصورة كلية واما على تعيين الطبيعة كما في قولنا الانسان

قوله الاول عام ونوع بمعنى هذا القول ان الاول اى عام فى المهملات مناف لقول الشيخ فى موضع الدول ان المهملة فى قوة الجزئية والآخران المهملة انما هى باعتبار الطبيعة يمع ان يوخذ كلية وجزئية وقد صرح فى الشفاء بان الحكم بالكلية والنوعية انما هو على المهملة بحسب امر غير تام وقد صرح فى المهملة كلى واحد معا يحكم

عام ونوع او قولنا الانسان هو الضحاك وهى مهملة واما على الشخص ويسمى العهد فكما فى قولنا قال الشيخ وهى مخصوصة وبانى الفصل ظاهر اشارة الى حكم المهمل واعلم ان المهمل ليس يوجب التعميم لانه انما مذكور فيه طبيعة يصلح ان توخذ كلية ويصلح ان توخذ جزئية فاخذها الساذج بلا قرينة مما لا يوجب ان تجعل كلية ولو كان ذلك يقضى عليها بالكلية والعموم لكانت طبيعة الانسان يقتضى ان يكون عامة فما كان الشخص يكون انسانا لكنها لما كانت يصلح ان توخذ كلية وهناك يصلح ان يصدق جزئية ايضا فان المحمول على الكل محمول على البعض ايضا وكذلك المسلوب ويصلح ان يوخذ جزئية ففى الحالين يصدق الحكم بها جزئيا فالمهمل فى قوة الجزئية وكون القضية جزئية الصدق تصريحا لا يمنع ان يكون مع ذلك كلية الصدق فليس اذا حكم على البعض بحكم وجب من ذلك ان يكون الباقى بالخلاف فالمهمل وان كان بصريحه فى قوة الجزئى فلا مانع ان يصدق كليا الحكم فى المهملة على الطبيعة المجردة المذكورة وصيغة القضية لا تدل بالوضع على كلية الحكم ولا على جزئيته بل يحتمل كل واحد منهما والخلو فى نفس الامر عنهما كما مر فى السلب عن الكل لكن الكلية منهما يستلزم الجزئية من غير عكس والجزئية صادقة فى كل حال والكلية باقية على الاحتمال فاذن نحو القضية الحكم على البعض بالقطع كما كان فى المحصورتين الجزئيتين وهذا هو السبب لكونها فى قوة الجزئية وانما قيل فى قوتها لانها ليست تدل بالوضع على ذلك بل بالفعل والفاضل الذى حكم بان دلالة الالتزام مهجورة فى العلوم مطلقا فقد اضطر الى ان يحكم بان هذه الدلالة دلالة الالتزام والفاظ الكتاب ظاهرة ولما تبين ان المهملة فى قوة الجزئية وكانت الشخصيات مما لا يعتد بها فى العلوم فاذن القضايا المعتبرة هى المحصورات الاربع اشارة الى حصر الشرطيات واهمالها والشرطيات ايضا فقد يوخذ فيها اهمال وحصر فانك اذا قلت كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او قلت دائما اما ان يكون العدد زوجا او يكون فردا فقد حصرت الحصر الكلى الموجب واذا قلت ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود او قلت ليس البتة اما ان يكون الشمس واما ان يكون النهار موجودا فقد حصرت الحصر الكلى السالب واذا قلت قد يكون اذا طلعت الشمس

فى المتصلة والمنفصلة

فالسما

فالسما مغيمة او قلت قد يكون اما ان يكون فى الدار زيد واما ان يكون فيها عمرو فقد حصرت الحصر الجزئى الموجب واذا قلت ليس كلما كانت الشمس طالعة فالسما مصحية او قلت ليس دائما اما ان يكون الحمى صفراوية واما ان يكون دموية فقد حصرت الحصر الجزئى السالب حصر الشرطيات واهمالها لا يتعلق بحال اجزائها فى الحصر والاهمال بل بحال الاتصال والانفصال فان الحكم بتعميم ثبوتهما او تخصيصه يقتضى الحصر والحكم المجرد من غير بيان تخصيص او تعميم يقتضى الاهمال وتقييد الحكم بحال لا يقبل الشركة يقتضى الخصوص واما بيان ذلك على التفصيل فبان نقول كلية الحكم الايجابى فى المتصلة اللزومية ليست بتكرر مرات الوضع بل بحصول التالى عند وضع المقدم فى جميع اوقات الوضع ولا بذلك وحده بل وبتعميم الاحوال التى يمكن فرضها مع وضع المقدم فانا اذا قلنا كلما كان زيد يكتب فيده تتحرك فلسنا نذهب فيه الى ان هذه الصحبة انما تحصل فى مرات غير معدودة بل نريد انها انما تحصل فى جميع اوقات كتابته ولا نقتصر عليها ايضا بل نريد مع ذلك ان كل حال يمكن ان يفرض مع كونه كاتبا مثل كونه قائما او قاعدا او كون الشمس طالعة او كون الحمار ناهقا او غير ذلك مما لا يتناهى فان حركة اليد حاصلة مع الكتابة فى جميع تلك الاحوال بشرط كون تلك الاحوال ممكنة مع وضع الكتابة واذا كانت كلية هذا فجزئيته ان يكون فى بعض الاحوال من غير تعرض لما فيها ومثال ما يختص ببعض الاحوال قولنا قد يكون اذا كان هذا حيوانا فهو انسان فان ذلك يلزم حال كونه ناطقا دون ساير الاحوال والسالبة اعنى لا رفع السلب لا سالبة اللزوم على قياس ذلك فى البابين واما سالبة اللزوم فان لا يكون اللزوم الايجابى اما الكلى او الجزئى صادقا بل الصادق اما الايجاب من غير لزوم او سلب بحسب ما يقتضيه التقابل واما كلية الحكم الايجابى فى الاتفاق فهى تعميم اوقات صدق التالى مع صدق المقدم فقط بالاتفاق من غير استلزام المقدم للتالى وجزئيتها تخصيصها وكلية الحكم السلبى اعنى الاتفاق السلب لا سلب الاتفاق وهى ان لا يكون التالى صادقا مع المقدم فى شى من الاوقات اتفاقا من غير لزوم وجزئيته على قياسه وقس سلب الاتفاق على سلب اللزوم واما الاهمال فى جميع ذلك فبترك التعميم والتخصيص والخصوص على قياسه واعلم ان وجود الحكم الكلى فى الاتفاقيات متعذر

الا كلية للحكم الايجابي في المتصلة فبوجود التعاند في جميع الاوقات والاحوال وذلك انما يكون لكون اجزائها متعاندة بالذات وجزئيته بكون التعاند في بعض الاوقات والاحوال كما يكون مثلا بين الزايد والناقص في حال لا يكون المتساوي وجه دون ساير الاحوال واهماله على قياس ذلك واما سلب العناد فقد يقتضي اما صدق الاجزاء معا او كذبها معا او صدق بعضها وكذب البعض من غير ان يقتضي صدق هذا كذب ذاك ولا كذب ذلك صدق هذا هذا ما يقتضيه النظر في صورها دون موادها وصيغة كل واحد منها على ما ذكر في الكتاب اشارة الى تركيب الشرطيات من الحمليات يجب ان يعلم ان الشرطيات كلها تنحل الى الحمليات ولا تنحل في اول الامر الى اجزاء بسيطة واما الحمليات فانها هي التي تنحل الى البسايط او ما في قوة البسايط اول انحلالها والحملية اما ان يكون جزآها بسيطين كقولنا الانسان ماش او في قوة البسيط كقولنا الحيوان الناطق المايت ماش او مستقل بنقل قدميه وانما كان هذا في قوة البسيط لان المراد به شيء واحد في ذاته ومعنى يمكن ان يدل عليه بلفظ واحد وقد ذكرنا ان المركبات من المفردات هي الحمليات والمركبات بعد التركيب الاول من المركبات هي الشرطيات فيجب ان تنحل الشرطيات الى المركبات الاولى قبل انحلالها الى المفردات واما الحمليات فانما تنحل الى المفردات لا غير والفاظ الكتاب غنية عن الشرح اشارة الى العدول والتحصيل وربما كان التركيب من حرف السلب مع غيره كمن يقول زيد هو غير بصير لما كانت الدلالة اولا على الامور الثبوتية وبتوسطها على الامور غير الثبوتية كان من الواجب اذا قصدنا الدلالة على امور غير ثبوتية ان نورد الالفاظ الثبوتية ونعدل بها بادوات السلب الى تلك الامور التي هي غير ثبوتية فان كان من حق تلك الامور ان يدل عليها بالفاظ مولفة كالاقوال فلنضف اداة السلب الى تلك الاقوال كما مر في القضايا السالبة والموجبة وان كان من حقها ان يدل عليها بالفاظ مفردة فلنركب اداة السلب مع المفردات الثبوتية التي تقابلها كقولنا لا بصير او غير بصير بازاء البصير في الاسماء ولا صح ولا يصح بازاء صح يصح في الافعال ويكون حكم تلك المركبات حكم المفردات وهي التي تسمى معدولة ومقابلاتها الخالية عن اداة السلب بازائها محصلة وبسيطة ولما استمر هذا القانون يستعمل هذا التركيب في غير الثبوتيات ايضا كاللااعمى واللازال على قياس الثبوتيات وربما يعني

بغير البصير الاعمى او معنى اعم ولما كانت لبعض الاعدام المقابلة للملكات اسماء محصلة في اللغات كالعمى والسكوت والسكون دون بعض وكان في الحاجة الى العبارة عنها مساوية فاصطلح بعضهم على اطلاق تلك الالفاظ اعني المعدولة في الدلالة على الاعدام واجراها بعضهم على ما تقتضيه الاعتبار العقلي من الدلالة على ما قابل المحصلة مطلقا فكان غير البصير يدل على الاعمى عند الطايفة الاولى وعلى كل ما ليس بصيرا اي شيء كان عند الاخيرة واتخذ بعض المنطقيين هذا التنازع موضع بحث في هذا العلم وبالجملة ان تجعل الغير مع البصير ونحوه كشيء واحد ثم تثبته او تسلبه فيكون الغير وبالجملة حرف السلب جزءا من المحمول فان اثبت المجموع كان ايجابا وان سلبته كان سلبا كما تقول زيد ليس غير بصير يريد ان اللفظ المعدول لما كان بازاء اللفظ المفرد كان حكمه حكمه في التركيب وكما كان ايجاب الشرطية وسلبها بحسب ثبوت الاتصال او العناد ونفيهما لا بحسب كون اجزائها موجبة او سالبة فكذلك ههنا تكون القضية ايجابية اذا كانت حاكمة بثبوت المحمول المعدول للموضوع وسلبية اذا كانت حاكمة بنفيه عنه قوله ويجب ان يعلم ان الحق كل قضية حملية ان تكون لها مع معنى الموضوع والمحمول معنى الاجتماع بينهما وهو ثالث معنييهما اذا توخي ان يطابق اللفظ المعنى بعدده استحق هذا الثالث لفظا ثالثا يدل عليه وقد يحذف ذلك في لغات كما قد يحذف تارة في لغة العرب الا كقولنا زيد كاتب وحقه ان يقال زيد هو كاتب وقد لا يمكن حذفه في بعض اللغات كما في الفارسية الاصلية است في قولنا زيد دبير است وهذه اللفظة تسمى رابطة يشير الى تعيين ما يرتبط به اجزاء القضية بعضها ببعض فان الايجاب والسلب يتعلقان بثبوت الارتباط ونفيه ليتحقق من ذلك الفرق بين السلب والعدول واعلم ان الرابطة في المعنى اداة لان معناها انما يتحصل في اجزاء القضية الا انها قد يعبر عنها تارة بصيغة اسم كما يقال زيد هو كاتب وقد يعبر عنها تارة بصيغة كلمة وجودية كما يقال زيد يوجد او يكون كاتبا ويحذف تارة في بعض اللغات كما يقال زيد كاتب والكلمات قد يشتمل عليها ولذلك يرتبط لذاتها بغيرها كما مر ولا يحتاج معها الى رابطة اخرى كما في قولنا قال زيد وكذلك الاسماء المشتقة عنها اذا وقعت محمولات فالقضايا الخالية عنها اما بالطبع واما بالحذف ثنائية والمشتملة عليها

مغايرة للموضوع والمحمول ثلاثية والفاضل الشارح اعترض على الشيخ بان قال
الكاتب يقتضي الارتباط بغيره لذاته اذ هو من الاسماء المشتقة فقوله في حقه
ان يقال زيد هو كاتب ليس بصحيح بل انما يصح ذلك في الاسماء الجامدة وحدها
ويقد سهى في هذا الاعتراض لان الفعل انما يرتبط لذاته بفاعله دون ما
عداه والفاعل لا يتقدم الفعل في العربية فهو لا يرتبط لذاته باسم يتقدمه
في حال من الاحوال كالمبتدا وغيره فاذن يحتاج في ان يرتبط بالمبتدا مثلا
اذا تعلق به الى رابطة اخرى غير التي تشتمل عليها نفسه وكيف لا وهو يقع هنالك
موقع اسم جامد فلو كان بدل قوله زيد كاتب زيد يكتب مثلا حتى يكون
المحمول هو الفعل نفسه لكان ايضا من حقه ان يقال زيد هو يكتب لان اسناد
يكتب الى زيد المتقدم عليه ليس اسناد الفعل الى فاعله الذي يرتبط لذاته به بل هو
اسناد الخبر الى المبتدا اذ الفعل ههنا مع فاعله بمنزلة خبر مفرد مربوط على
مبتدا برابطة غير ما به ارتبط الفعل بفاعله وان اذا دخل حرف السلب على
الرابطة فقيل مثلا زيد ليس هو بصيرا فقد دخل النفي على الايجاب فرفعه وسلبه
واذا دخلت الرابطة على حرف السلب جعلته جزءا من المحمول فكانت القضية
ايجابا مثل قولك زيد هو غير بصير وربما تضاعف في مثل قولك زيد ليس هو غير
بصير فكانت الاولى داخلة على الرابطة للسلب والثانية داخلة عليها الرابطة
جاعلة اياها جزءا من المحمول والقضية التي محمولها هكذا تسمى معدولة ومتغيرة
وغير محصلة اراد ان الرابطة اذا تعينت سهل الفرق بين السالبة والموجبة
المعدولة لان اداة السلب ان تقدمت اقتضت رفع الربط فصارت القضية
سالبة وان تأخرت جعلها الربط جزءا من المحمول فصارت معدولة وان
تضاعفت وتخلل الربط بينهما صارت سالبة معدولة واما في الثنائية فالفرق
بينهما اما بالنية او بالاصطلاح ان وقع على تمايز الاداتين كما يقال في الفارسية
ليس بالسلب وغير بالعدول قوله تسمى معدولة او قوله وبعضهم يسمون
هذه القضية معدولية منسوبة الى المعدول الذي هو المفرد وقد يعتبر
ذلك في جانب الموضوع ايضا وذلك كقولنا غير البصير اعمى الا ان القضية
المعدولة اذا اطلقت فهم عنها معدولة المحمول وهذه انما تقيد بالموضوع
وقد يقل البحث في هذا الصنف لعدم التباسه بالسالبة بخلاف الاول
فاما ان المعدول يدل على العدم المقابل للملكة او على غيره حتى يكون

غير بصير

غير بصير انما يدل على الاعمى فقط او على كل فاقد البصر من الحيوان ولو كان
طبعا او ما هو اعم من ذلك فليس بيانه على المنطقي بل على اللغوي بحسب لغة لغة
قد ذكرنا الخلاف في ان المعدول كغير البصير يطلق على عدم الملكة كالاعمى
او على ما ليس بصيرا اي شيء كان وكان في اطلاق اعدام الملكات على معانيها
ايضا خلاف بعد الاتفاق على تفسير العدم بعدم شيء عن موضوع من شانه
ان يتصف بذلك الشيء فذهب بعضهم الى ان الموضوع المذكور هو موضوع
شخصي والاعمى لا يطلق الا على من كان من شانه ان يكون بصيرا من اشخاص
الحيوانات وبعضهم الى انه موضوع نوعي او جنسي والاعمى يطلق مع ذلك
على الاكمه الذي ليس من شان شخصه ان يكون بصيرا لكن من شان نوعه
ذلك وعلى فاقد البصر من الحيوانات طبعا كالعقرب والخلد اللذين ليس من
شان نوعهما ان يكونا بصيرين لكن من شان جنسهما ذلك فالذين يحملون
المعدول على عدم الملكة يطلقونه على احد هذه المعاني واما الذين يحملونه
على ما يقابل المحصل فيطلقونه عليها وعلى ما هو اعم منها كالجمادات مثلا او
بالجملة على ما ليس بصيرا مطلقا والشيخ بين ان هذا البحث لا يتعلق بالمنطقي بل
هو بحث لغوي يمكن ان يختلف بحسب اختلاف اللغات والاصطلاحات
قوله وانما يلزم المنطقي ان يضع ان حرف السلب اذا تاخر عن الرابطة او
كان مربوطا بها كيف كان فان القضية اثبات صادقة كانت او كاذبة وان
الاثبات لا يمكن الا على ثابت متمثل في وجود او وهم فيثبت عليه الحكم
بحسبانه واما النفي فيصح ايضا من غير الثابت كان كونه غير ثابت واجبا
او غير واجب يريد بيان ما يلزم المنطقي في هذا الموضع وهو بيان الفرق
بين العدول والسلب بحسب المعنى اما بحسب اللفظ فبتقدم الربط على السلب او
تاخره عنه كما مر وقد افاد بقوله او كان مربوطا بها كيف كان ان الاعتبار
في العدول انما هو بارتباط حرف السلب بالرابطة على الموضوع سواء تاخر
الحرف عن الرابطة كما في لغة العرب او تقدم عليها كما في لغة الفرس في قولهم زيد
نابيناست واما بحسب المعنى فبان موضوع الموجبة معدولة كانت او
محصلة يجب ان يكون شيئا ثابتا عند من يحكم بالايجاب عليه وموضوع السالبة
لا يجب ان يكون كذلك وذلك لان غير الثابت لا يصح ان يثبت له شيء و
يصح ان ينفى عنه كزيد المعدوم فانه لا يصح ان يقال انه حي ويصح ان يقال

لا كما هنا الضالة ليست [illegible] بجميع اللغات
وبحث المنطقي من حيث انه منطقي ان
يكون [illegible] عدل
النفي [illegible] حرف السلب
مربوطا بالرابطة على الموضوع
اللفظ وبحسب التقدم
عبارة سواء تقدمت الرابطة او تاخرت
وهذا كله في فائدة اللفظي

ليس لحى لانه ليس بموجود فلا يكون حيا وذلك الثبوت لا يجب ان يكون خارجيا فقط او ذهنيا فقط كما مر بل يكون ثبوتا عاما محتملا لجميع اقسام الثبوت غير خاص بشئ منهما واما موضوع السالبه فيجوز ان يكون ثبوتيا ويجوز ان يكون عدميا سواء كان ممكن الثبوت او ممتنعه فالسالبه اعم تناولا للموضوع من الموجبه ولاجل ذلك يكون السالبه البسيطه اعم من الموجبة المعدوله اذا تشاركتا فى الاجزاء وكذلك السالبه المعدوله من الموجبة البسيطه والاعتراضات التى اوردها الفاضل الشارح على ذلك لما لم يكن كلها قادحة فى هذا البيان بل كانت معارضات ومجاسبية على اصول غير متقررة وكان الاشتغال بها مما يؤدى الى الاطناب ولا يقتضى مزيد فائدة اعرضنا عنها الى القضايا الشرطيه اعلم ان المتصلات والمنفصلات من الشرطيات قد يكون مولفة من حمليات ومن شرطيات ومن خلط لما كانت الشرطيات مولفة من قضايا لا من مفردات وكانت القضايا ثلثا حملية ومتصلة ومنفصلة والواقعة منها فى كل شرطية ثنتان فتاليف كل شرطية متصلة كانت او منفصلة بشرط ان يكون المنفصلة ايضا ذات جزئين انما يمكن ان يقع على ستة اوجه ثلثة متشابهة الاجزاء وهى التى يكون من حمليتين او من متصلتين او من منفصلتين وثلثة مختلفة الاجزاء وهى التى يكون من حملية ومتصلة او من حملية ومنفصلة او من متصلة ومنفصلة وكل واحد من الثلثة الاخيرة يقع فى المتصلة وحدها على وجهين متعاكسين فى الترتيب لاختلاف حال جزئيها بالطبع فيكون لتاليف المتصلة تسعة اوجه ولتاليف المنفصلة ستة اوجه امثلة المتصلات وهى من حمليتين كقولنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومن متصلتين كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اذا كان النهار معدوما فالشمس غاربة ومن منفصلتين كقولنا ان كان العدد اما زوجا واما فردا فعدد الكواكب اما زوج واما فرد ومن حملية ومتصلة كقولنا ان كانت الشمس علة النهار فاذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومن عكسها كعكس قولنا ذلك ومن حملية ومنفصلة كقولنا ان كان الشئ ذا عدد فهو اما زوج واما فرد ومن عكسها كعكسه ومن متصلة ومنفصلة كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة

فالنهار

فالنهار موجود فكان اما الشمس طالعة واما النهار معدوما ومن عكسهما كعكسه امثلة المنفصلات وهى من حمليتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد ومن متصلتين كقولنا اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم ومن منفصلتين كقولنا اما ان يكون العدد اما زوجا واما فردا واما ان يكون اما زوجا واما منقسما بمتساويين ومن حملية ومتصلة كقولنا اما ان لا يكون الشمس علة لوجود النهار واما ان يكون اذا طلعت الشمس فالنهار موجود ومن حملية ومنفصلة كقولنا اما ان يكون الشئ واحدا واما ان يكون ذا عدد اما زوج واما فرد ومن متصلة ومنفصلة كقولنا اما ان يكون اذا كان العدد فردا فهو زوج واما ان يكون العدد اما فردا او اما زوجا وهذه الامثلة مهملات موجبة مولفة من امثالها وقد يكون شخصيات ومحصورات موجبات وسوالب تالف بعضها من بعض ويكثر وجوه التاليف ولما كانت الشرطيات مولفة بعد التاليف الاول فهى يكون مولفة تاليفا ثانيا اى من حمليات او ثالثا اى من شرطيات مولفة من حمليات او رابعا اى من شرطيات مولفة من شرطيات مولفة من حمليات وهلم جرا الى ما لا نهاية له قوله فانك اذا قلت ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا فقد ركبت متصلة من متصلة ومنفصلة واذا قلت اما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم فقد ركبت المنفصلة من متصلتين واذا قلت ان كان هذا عددا فهو اما زوج واما فرد فقد ركبت المتصلة من حملية ومنفصلة وعليك ان تعد من نفسك ساير الاقسام اقتصر الشيخ من التاليفات التسعة والستة على ايراد امثلة ثلثة اولها متصلة مهملة من متصلة كلية ومنفصلة مهملة كلاهما موجبات وثانيها منفصلة مهملة موجبة من متصلتين مهملتين احدهما موجبة والاخرى سالبة وثالثها متصلة مهملة من حملية شخصية ومنفصلة مهملة كلاهما موجبات والفاضل الشارح زعم ان تالى المثال الاول وهو ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا يجب ان يكون منفصلة مولفة من الشئ ولازم نقيضه وهى يكون مانعة الخلو فان الشئ لو ارتفع مع ارتفاع لازم نقيضه الذى يرتفع معه نقيضه لارتفع النقيضان معا وهو محال ولا يكون مانعة الخلو ان

طالعة فالليل معدوم ويوجد في كثير من النسخ واما ان تكون ايضا وهو
من سهو الناسخين قوله والمنفصلة منها حقيقية وهي التي يراد فيها
بامّا انه لا يخلو الامر من احد الاقسام البتة بل يوجد واحد منها فقط
وهذه هي التي تمنع الجمع والخلو وتحدث من القسمة الى الشيء ونقيضه
فان النقيضين هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ولكن ربما
يورد بدل احد المتناقضين او كليهما مساويا في الدلالة فيتحقق التناقض
فيهما كما يقال اما العدد اما زوج واما فرد قوله فربما كان الانفصال الى جزئين
وربما كان الى اكثر وربما كان غير داخل في الحصر اما ما ينفصل الى جزئين
فقد مر ذكره واما ما ينفصل الى اكثر فهو بان يورد بدل الاجزاء ما ينفصل
الاجزاء اليه من اجزاء الاجزاء كقولنا كل عدد اما تام واما زايد واما ناقص
وهو يتشعب من قولنا انه اما تام او غير تام وغير التام اما زايد واما ناقص
وكذلك اذا انفصلت ساير الاجزاء الى اجزاء اخر ويبلغ الاقسام ما بلغت
ويكون مع ذلك حاصرة مانعة للجمع والخلو ويكون اصل الانشعاب في الكل
من القسمة الى النقيضين قال الفاضل الشارح واعلم ان الذي يكون اجزاء
الانفصال فيه اربعة او خمسة ومع ذلك يكون محصورا فهو غير موجود
وانا اقول ليس لهذا عندي وجه فان الاشكال المحصورة في اربعة والكليات
في خمسة ولعل النسخة التي وقعت الى من شرحه سقيمة ولنستكشف من
ساير النسخ واما ما كان غير داخل في الحصر فكقولنا المضلعات المسطحة
اما مثلث او مربع او مخمس وكذلك الى ما لا يتناهى قوله ومنها غير حقيقية
مثل التي يراد فيها باما معنى منع الجمع فقط دون منع الخلو عن الاقسام مثل
قولك في جواب من يقول ان هذا الشيء حيوان شجر انه اما ان يكون حيوانا
واما ان يكون شجرا وكذلك جميع ما يشبهه ومنها ما يراد فيها باما منع الخلو عن
الاقسام وان كان يجوز اجتماعهما وهو جميع ما يكون تحليله يؤدي الى حذف
جزء من الانفصال الحقيقي وايراد لازمه بدله اذا لم يكن مساويا له مثل
قولهم اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق اي واما ان لا يكون في البحر ويلزمه
ان لا يغرق واما المثال الاول فقد كان المورد فيه تاما بما يمكن مع النقيض
ليس ملزوم النقيض وكان منع الجمع ولا منع الخلو وهذا منع الخلو ولا منع
الجمع اذا حذف احد قسمي الانفصال الحقيقي واورد بدله ما لا يساويه بل

قوله مريد ان لا يغرق وهو الذي يكون تام ... ان يكون في الماء الا ... الا يغرق

كان لازم النقيض اعم من النقيض ويكون مانعة له ان كان مساويا وانما يجب ان يكون
تالي المثال الاول هذه المنفصلة دون غيرها لان المقدم فيه يقتضي استلزام طلوع
الشمس لوجود النهار والحال لا يخلو من طلوع الشمس ولا طلوعها فاذن لا
خلو من لا طلوع الشمس ووجود النهار اللازم لطلوعها فالترديد بين المقدم
ونقيضه الذي هو انفصال حقيقي استلزم الترديد بين نقيض المقدم ولازم عينه
الذي هو الانفصال المذكور قال والمنفصلة التي اوردها الشيخ مؤلفة من الشيء و
ملزوم نقيضه لانها مؤلفة من طلوع الشمس ولا وجود النهار وليس لا وجود
النهار لازما للا طلوع الشمس لان رفع التالي لا يلزم رفع المقدم بل الامر
بالعكس فاذن هو سهو او اورده الشيخ نظرا الى المادة فان المقدم والتالي
في المثال متساويان وتصدق الانفصال بين اي جزئية اتفق مع نقيض الآخر
فهذا ما اورده الفاضل الشارح عليه ويمكن ان نعارض بان هذا التالي يجب ان
يكون منفصلة مؤلفة من الشيء وملزوم نقيضه على ما اورده الشيخ وانما يجب ان
يكون التالي المذكور هذه المنفصلة لان المقدم يقتضي استلزام طلوع الشمس
لوجود النهار وتمنع اجتماع طلوع الشمس مع لا طلوعها فاذن تمنع اجتماع
طلوعها مع لا وجود النهار المستلزم للا طلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه
الذي هو انفصال حقيقي استلزم الترديد بين المقدم ومستلزم نقيضه الذي هو
الانفصال المذكور والتي اوردها الشارح مؤلفة من الشيء ولازم نقيضه وهما
ممكنا الاجتماع فاذن هو سهو او اورده الشارح نظرا الى المادة والحاصل من
هذا التطويل انه اذا اضاف الى مقدم المتصلة الاولى منفصلة يتبعها ويتبع منفصلة
حقيقية مؤلفة من مقدم ذلك المقدم ونقيضه وعورض باضافة منفصلة اليه
يتبعها ايضا ويتبع ايضا المنفصلة الحقيقية المذكورة وهو اعني الشارح
الاولى على الاخيرة من غير رجحان والتحقيق في ذلك ان المتصلة اللزومية
يلزمها منفصلة مانعة الجمع دون الخلو من عين المقدم ونقيض التالي و
هي التي اوردها الشيخ ومنفصلة مانعة الخلو دون الجمع من نقيض المقدم وعين
التالي وهي التي اوردها الشارح ولا يلزمها منفصلة حقيقية بحسب الصورة
يتبين ذلك اذا جعل اللازم في المثال اعم من الملزوم كحركة اليد للكتابة
ولا حرج على الشيخ في ايراد احد اللازمين دون الآخر والمثال الثاني هو اما
ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون ان كانت الشمس

يكون اما اخص منه او اعم حدثت منفصلة غير حقيقية مانعة الجمع وحده او الخلو
وحده اما الاول فلان الشي لو اجتمع مع ما هو اخص من نقيضه لزم منه اجتماع
النقيضين فان ما هو اخص من النقيض يستلزم النقيض و لما احتمل ان يصدق
نقيضه ولا يصدق معه ما هو اخص منه احتمل ان يرتفعا معًا و اما الثاني فلان
الشي لو ارتفع مع ما هو اعم من نقيضه لزم منه ارتفاع النقيضين فان النقيض
ايضا يرتفع بارتفاع ما هو اعم منه و لما احتمل ان يصدق ما هو اعم من نقيضه
ولا يصدق معه النقيض احتمل ان يجتمعا معا ومثال الاول ان يقول هذا
الشي اما حيوان او ليس بحيوان و الشجر اخص من اللاحيوان فنورده بدله
او يقول هذا الشي اما شجر او ليس بشجر والحيوان اخص من اللاشجر فنورده
بدله فيحصل منهما قولنا هذا الشي اما حيوان واما شجر مانعة الجمع دون الخلو
لانه لا يكون شي واحد حيوانا وشجرا معًا ويمكن ان يكون غيرهما كالجبل
وح يكون قد اوردنا بدل النقيض ما يمكن معه و يستلزمه لا ما يجب معه
و يلزمه لان الخاص يمكن ان يكون مع العام و يستلزمه ولا يجب ان
يكون معه ويلزمه ومثال الثاني ان نقول زيد اما في البحر او ليس فيه و لم
يغرق اعم من قولنا ليس في البحر فنورده بدله او نقول زيد اما غرق او لم
يغرق وفي البحر اعم من قولنا غرق فنورده بدله ليحصل منهما قولنا زيد اما
في البحر واما لم يغرق مانعة الخلو دون الجمع لانه لا يكون ليس في البحر وقد غرق
ويمكن ان يكون في البحر ولم يغرق وح يكون قد اوردنا ما يلزم النقيض و يجب
معه فان العام يلزم الخاص ويجب معه واعلم ان استعمال الحقيقي اكثر من ان
يحصى واما الاخران فقد يستعملان في جواب من يقول هذا الشي شجر حجر
معًا وذلك بان يرد عليه قوله اما تريد الصدق بينهما فيقال هو اما
شجر او حجر اي اما هذا صادق او ذاك و اما تريد الكذب بينهما فيقال اما
ان لا يكون شجرا و اما ان لا يكون حجرا اي اما هذا كاذب او ذاك و يكون
الاول بانفراده مانعا للجمع والثاني مانعا للخلو و يحصل من كل واحد منهما
امتناع اجتماع الوصفين في ذلك الشي وينضاف الى ما سلمه ذلك القائل من
امتناع خلوه عنهما فيجتمع من ذلك معنى منفصلة حقيقية واعلم ان كل واحدة منفصل حقيقي
من هذه المنفصلات قد يتالف في اللفظ من موجبتين كقولنا العدد اما
زوج واما فرد وهذا الشي اما شجر و اما حجر وهذا الموجود اما دائم الوجود

وامامكن

لان تركيبها اما اذا كان في العقدة نقيضها فقط واما اذا كان في عقدة [illegible] نقيضها فلان العقدة ان كانت موجبة
كان نقيضها سالبة [illegible] موجبة لان الموجبة اخص [illegible]
فيعنى ان يكون سالبة وان كانت سالبة فنقيضها موجبة [illegible] سالبة [illegible] من الموجبة فيعنى ان
يكون [illegible] موجبة [illegible] قوله ويمكن ان يتالف من موجبتين وذلك [illegible] نقيضه [illegible]

واما ممكن الوجود ومن سالبتين كقولنا العدد اما ليس بزوج واما ليس بفرد
وهذا الموجود اما ليس بدائم الوجود واما ليس بممكن الوجود وهذا الشي اما
ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا ومن موجبة وسالبة كقولنا العدد اما
ينقسم بمتساويين او لا ينقسم وهذا اما انسان او ليس بحيوان وهو اما
حيوان او ليس بانسان وهذا من حيث اللفظ واما من حيث المعنى فالحقيقية لا بد
وان يتالف عن موجبة وسالبة لا غير لما مر و مانعة الجمع يمكن ان يتالف منهما
ويمكن ان يتالف من موجبتين وذلك ظاهر ولا يمكن ان يتالف من سالبتين
لان الموجبة الحقيقية لا يستلزمها سالبة حقيقية ومانعة الخلو يمكن ان يتالف
منهما ويمكن ان يتالف من سالبتين لان السالبة يمكن ان يتالف من موجبتين
لاشتمالها على ما يشتمل عليه الحقيقية وزيادة قوله وقد يكون لغير الحقيقي اصناف
اخر وفيما اوردناه ههنا كفاية يريد بها المواضع التي يستعمل فيها حروف العناد
ولا يراد منع الجمع او الخلو ومثاله ان تقول رايت اما زيدا واما عمروا حين تشك
في رويتهما و بقول العالم اما ان يعبد الله و اما ان ينفع الناس اي غالب احواله
هذان الفعلان وهذا مما يتعلق باللغة قوله ويجب عليك ان تجري امر المتصل
في الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات على ان يكون المقدم كالموضوع
والتالي كالمحمول هذا بيان كلي لما يتعلق بالمتصلات وهو بالاحالة على الحمليات
فان حكمهما في جميع ذلك واحد وقد مر الحصر والاهمال من ذلك وسيجي بيان
التناقض والعكس في موضعه انشاء الله تعالى وفي بعض النسخ امر المتصل والمنفصل واما
المنفصل ذي الجزئين يجري مجرى الحمليات في جميع ذلك الا العكس فان العكس لا
يتعلق به لعدم امتياز اجزائه بالطبع قوله الى هيات تلحق القضايا و يجعل لها
احكاما خاصة في الحصر وغيره الادوات هي التي تلحق الهيات بالقضايا الا ان
المنطقي لما كان نظره بالقصد الاول في المعاني اشار الى الهيات دون الادوات
قوله انه قد يزاد في الحمليات لفظة انما فيقال انما يكون الانسان حيوانا
وانما يكون بعض الناس كاتبا فيتبع ذلك زيادة في المعنى لم يكن مقتضاه مثل هذه
الزيادة بمجرد الحمل لان هذه الزيادة تجعل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع
وكذلك قد يقول ان الانسان هو الضحاك بالالف واللام في لغة العرب فيدل
على ان المحمول مساويا للموضوع وكذلك نقول لنبيل انما يكون حيوانا و نقول ليس
الانسان هو الضحاك ويدل على سلبه الدلالة الاولى في الايجابين المحمول قد

الموجبة سالبة و الموجبة اخص منها
و لا يمكن ان يتالف من سالبتين لان
نقيض السالبة موجبة و السالبة [illegible]
اخص منها [illegible]
قوله لان الموجبة الحقيقية لا يستلزمها
سالبة [illegible]
[illegible] نقيضه [illegible]
ان السالبة موجبة و السالبة لا يستلزم الموجبة
ان يكون الا [illegible] للموجبة
و لا ما يتالف من موجبتين
لا تركيبها في العقدة و الاعم في نقيضها
و نقيض السالبة موجبة [illegible]
او لا تركيبها في العقدة لازم نقيضها
[illegible]
و لا يمكن ان يتالف من موجبتين لان
[illegible] الحقيقة [illegible]
و ذلك لا تركيب [illegible]
و نقيضها [illegible]
و الاعم في نقيضها فالاعم [illegible]
النقيض زيادة فلا يكون تركيبها
موجبتين لان نقيض الموجبة سالبة
و الموجبة [illegible]
ان لا يكون [illegible]
[illegible]
[illegible]
فمتى تركيبها [illegible]
الاخر [illegible]
[illegible]
[illegible] في الموضوع [illegible]
تكفيه تمام

يكون اعم من موضوعه كالاجناس والاعراض العامه وقد يكون مساويا له
كالفصول والخواص المساويه وقد يكون اخص منه كالخواص غير المساويه ولفظه
انما اذا ادخلت على القضيه دلت على نفي العموم عن المحمول وهو معنى قوله
لجعل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع وليس اذا ادخل عليها دل على نفي دلالتها
تلك فاثبت العموم قوله ونقول ايضا ليس الانسان الا الناطق فيفهم منه
احد معنيين احدهما انه ليس معنى الانسان الا الناطق وليس يقتضي الانسان
معنى اخر والثاني انه ليس يوجد انسان غير ناطق بل كل انسان ناطق
نريد ان هذه القضيه تفيد اما المساواة في المعنى كما بين الانسان والحيوان
الناطق واما المساواه في الدلاله كما بين الضحاك والناطق قوله ونقول في
الشرطيات ايضا لما كان النهار راهنا كانت الشمس طالعة وهذا يقتضي مع
ايجاب الاتصال دلاله تسليم المقدم ووضعه ليتسلم منه وضع التالي راهنا
اى ثابتا ولفظ لما تفيد مع الدلاله على استلزام التالي الدلاله على ان وجود
المقدم مسلم موضوع لا يحتاج الى بيان قوله وكذلك نقول ليس يكون النهار
موجودا الا والشمس طالعة نريد به كلما كان النهار موجودا فالشمس طالعة
ثم يفيد هذا حصرا في المعنى نريد بان القضيه بهاتين الاداتين يصير محصورة
كليه قوله ونقول ايضا لا يكون النهار موجودا او يكون الشمس طالعه وهو
قريب من ذلك هذه والتي قبلها من القضايا التي تسمى محرفة وهي ما خلى عن
ادوات الاتصال والعناد ويكون في قوة الشرطيات ومعناها لا يكون النهار
موجودا الا ان يكون الشمس طالعة وهي من المتصلات في قوة قولنا كلما كان
النهار موجودا كانت الشمس طالعة ومن المنفصلات في قوة قولنا اما ان لا
يكون النهار موجودا واما ان يكون الشمس طالعة قيل والاخير اقرب لانه
لا يتغير اجزاؤها قوله ونقول ايضا لا يكون هذا العدد زوج المربع وهو فرد
وهذا في قوة قولك اما ان لا يكون هذا العدد زوج المربع واما ان لا يكون فردا
وهذه ايضا من المحرفات وكل زوج فهو زوج المربع اى مربعه يكون زوجا و
ليس كل ما مربعه زوج فهو زوج لان كثيرا من المقادير الاصم كجذر العشرة
مثلا يكون مربعاتها ازواجا ولا يكون هي اعدادا فضلا عن ان يكون
ازواجا كذا القول في الافراد ومربعاتها فالقضيه المذكوره في قوة
منفصلة مانعة الخلو هي اما ان لا يكون زوج المربع واما ان لا يكون فردا و

اذا قلت لا يكون هذا العدد زوج المربع وهو فرد فهذا التركيب [illegible]
منع الجمع بين الفرد وزوج المربع فيكون نقيضها منع الخلو فانه
لو ارتفعا لاجتمع نقيضاهما وكان [illegible] الجمع [illegible]

ذلك لان الشي الواحد لا يكون زوج المربع وفردا معا وقد يكون
لا هذا ولا ذاك معا ومثال اخر له لا يكون زيد كاتبا وهو ساكن
اليد فانه في قوة قولنا اما ان لا يكون كاتبا واما ان لا يكون ساكن اليد
اى لا يكون كاتبا وساكن اليد معا ويمكن ان يكون غير كاتب وهو متحرك
اليد كما في حاله الرمي مثلا اشارة الى شروط القضايا يجب ان يراعى
في الحمل والاتصال والانفصال حال الاضافه مثل انه اذا قيل ج
هو والد فليراع لمن وكذلك الوقت والمكان والشرط مثل انه اذا قيل
كل متغير متحرك فليراع ما دام متحركا وكذلك ليراع حال الجزء والكل
وحال القوة والفعل فانه اذا قيل ان الخمر مسكرة فليراع بالقوة
او بالفعل او الجزء اليسير او المبلغ الكثير فان اهمال هذه المعاني
مما يوقع غلطا كثيرا يذكر في هذا الفصل قوانين لا يتحصل معاني
القضايا الا برعايتها ورعاية امثالها وهي ستة الاول حال
الاضافه وقد ذكرنا له الثاني حال الوقت كما تقول القمر
منخسف فليراع في اى الاوقات هو فانه يختص بوقت توسط
الارض بينه وبين الشمس الثالث حال المكان كما يقال السقمونيا
يسهل الصفراء فليراع في اى مكان هو فقد قيل انه لا يعمل في
الصقالبة الرابع حال الشرط وقد اورد مثاله وهو متحرك كل
متغير الخامس حال الجزء والكل السادس حال القوة والفعل وقد
ذكر مثالهما وهذه الشروط قد يذكر في باب التناقض مضافة
الى شرطين اخرين كما يجئ انشاء الله النهج الرابع في مواد القضايا
وجهاتها اشارة الى مواد القضايا لا تخلو المحمول في القضيه او
ما يشبهه ذهب الفاضل الشارح الى ان ما يشبه المحمول في القضيه
هو التالي لكونه محكوما به في القضيه الشرطية كالمحمول في الحملية
واقول ما جرت العادة بان يوصف نسبة التالي الى المقدم بالوجوب
والامكان والامتناع وان كانت لا تخلو في نفس الامر عنها وليس
ايضا في اعتبار هذه الامور فيها على ما يعتبر في الحمليات فائدة
يعتد بها وان كان اللزوم والاتفاق يشبهان الضرورة والامكان
من وجه وليس ببعيد عن الصواب ان يقال ما يشبه المحمول هو

اعلم ان كل قضية حملية تشتمل على عقدين عقد الوضع وهو اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني وعقد الحمل وهو اتصافه بوصف المحمول وعقد الوضع تركيب تقييدي فان الوصف العنواني ليس بجزء القضية [illegible] ذات الموضوع [illegible] عقد الحمل فانه تركيب خبري [illegible] العقد الوضعي [illegible] عقد الحمل [illegible] التركيب التقييدي [illegible] ان طق [illegible] [illegible] الحيوان [illegible] الافراد [illegible] عقد الحمل [illegible]

نقيض الوصف الذي يوصف الموضوع به ويوضع معه فانه يشبه المحمول من حيث كونه
وصفا للموضوع ويفارقه بان المحمول وصف محمول عليه وهو وصف موضوع معه
ولذلك الوصف نسبة الى الموضوع كالمحمول بعينه في انها لا يخلو من ان يكون
اما واجبة او ممكنة او ممتنعة ولابد للناظر في احوال الموجهات من مراعاتها
فان الغفلة عنها مما يقتضي الفساد في ابواب العكس والقياسات المختلطة
كما يجي بيانه واعلم ان نسبة المحمول الى الموضوع غير نسبة الموضوع اليه والاولى
هي المتعلقة بالحكم دون الثانية ولذلك اختصت بالنظر فيها سواء
كانت موجبة او سالبة من ان يكون نسبة الى الموضوع نسبة ضروري
الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان او الانسان ليس
بحيوان او نسبة ما ليس ضروريا لا وجوده ولا عدمه مثل الكاتب في قولنا الانسان
الانسان كاتب او ليس بكاتب او نسبة ضروري العدم مثل الحجر في مثل قولنا الانسان
حجر الانسان ليس بحجر فجميع مواد القضايا هي هذه مادة واجبة ومادة ممكنة و
مادة ممتنعة يشير الى الاحوال الثلثة المسماة بالوجوب والامكان والامتناع
وهو ظاهر ونعني بالمادة هذه الاحوال الثلثة التي يصدق عليها في الايجاب
والسلب هذه الالفاظ الثلثة لو صرح بها تقول ونعني بالمادة مثلا الحالة
التي للحيوان بالنسبة الى الانسان في نفس الامر التي يصدق عليها لفظ الوجوب
سواء تقول الانسان حيوان او تقول الانسان ليس بحيوان فانا نعلم يقينا ان
تلك النسبة لا تتغير بهذا الايجاب والسلب وهي التي نعبر عنها بالوجوب في
الحالين لو صرحنا بها وفي بعض النسخ يصدق عليها في الايجاب هذه الالفاظ
الثلثة لو صرح بها والوجه فيه ان الوجوب يصدق على قولنا الانسان حيوان
حالة الايجاب فانه حالة السلب يصير امتناعا وكذلك الامتناع حالة السلب
يصير وجوبا فهذه الالفاظ تصدق عليها حالة الايجاب فقط دون السلب
اعلم ان المادة غير الجهة والفرق بينهما ان المادة هي تلك النسبة في نفس الامر
والجهة هي ما نفهم ونتصور عند النظر في تلك القضية من نسبة محمولها الى موضوعها
سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت المادة او لم تطابق وذلك لانا اذا
وجدنا قضية هي مثلا كل ج لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم ونتصور منه ان
نسبة ب الى ج هي النسبة المسماة بالامكان العام المتناوله للوجوب والامكان
الحقيقي على ما يجي ذكره وليست تلك النسبة في نفس الامر شيئا متناولا للوجوب

والامكان بل هي احدهما بالضرورة فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة في
نفس الامر التي هي المادة وبين ما يفهم ويتصور منها بحسب ما يعطيه العبارة من
القضية الذي هو الجهة الى جهات القضايا والفرق بين المطلقة والضرورية
كل قضية فهي اما مطلقة عامة الاطلاق وهي التي بين فيها حكم من غير بيان
ضرورته او دوامه او غير ذلك من كونه حينا من الاحيان او على سبيل الا
الاطلاق في القضية تقابل التوجيه تقابل العدم والملكة وقد تعد المطلقة في
الموجهات كما تعد السالبة في الحمليات فالمطلقة هي التي بين فيها حكم ايجابي او سلبي
فقط من غير بيان شي اخر من ضرورة او دوام او ما يقابلهما والامكان يقابل
الضرورة والكون في بعض الاوقات تقابل الدوام اذا اعتبر التوقيت فالقسمة
باعتبار الضرورة هي ضرورة الايجاب وضرورة السلب ولا ضرورتهما و
باعتبار الدوام دوام الايجاب ودوام السلب ولا دوامهما فالضرورة و
الدوام تشملان الاول والثاني من الاقسام لانهما تشتركان فيهما وتفترقان
بالايجاب والسلب ويبقى الثالث مقابلا لهما وقول الشيخ المطلقة العامة هي
التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورة او امكان او دوام او لا دوام يوهم انها
تعم الاربعة وليس كذلك فانها من حيث بين فيها حكم انما تتناول ما يكون مشتملا
على حكم قد حصل بالفعل ولا تتناول ما يكون مشتملا على حكم لم يحصل الا
بالقوة فهي لا تعم الممكنة من حيث هي ممكنة وانما ذكر الشيخ ههنا جميع الاقسام
لانها تقابل المطلقة من حيث الاعتبار وان لم يدخل جميعها تحتها من حيث العموم
واما ان يكون قد بين فيها شي من ذلك اما ضرورة واما دوام من غير
ضرورة واما وجود من غير دوام وضرورة هذه هي الامور التي يمكن ان تقيد
بها القضية التي بين فيها حكم والمطلقة العامة انما تتناولها جميعا من حيث
العموم ولم يذكر الامكان معها لانه ليس في ما بين الحكم فيها حاصلا بالفعل فهو
مغاير للاطلاق من حيث العموم والاعتبار جميعا والضرورة اخص من الدوام
لان كل ضروري دايم ما دامت الضرورة حاصلة ولا ينعكس اذ من المحتمل
ان يدوم شي اتفاقا من غير ضرورة فلذلك لما ذكر الضرورة ذكر بعدها
الدوام وقيده باللاضرورة لئلا يتكرر الضرورة وسمى الخالي عنهما بالوجود
فانه لا يبقى بعدهما الا الوجود فقط والقسمة حاصرة لان الحاصل اما
ضروري او غير ضروري وغير الضروري اما دايم او غير دايم والفرق

الضرورة في الطبايع الامكانية غير متحقق الا مادام الوجود او بشرط الوجود منه

قد يكون على الاطلاق مثل الله تعالى حي وقد يكون معلقة بشرط والشرط اما دوام
وجود الذات مثل قولنا الانسان بالضرورة جسم ناطق ولسنا نعني به ان
الانسان لم يزل ولا يزال جسما ناطقا فان هذا كاذب على كل شخص انساني بل
نعني به انه مادام موجود الذات انسانا فهو جسم ناطق وكذلك الحال في
كل سلب يشبه هذا الايجاب واما دوام كون الموضوع موصوفا بما وضع معه
مثل قولنا كل متحرك متغير فليس معناه على الاطلاق ولا مادام موجود الذات
بل مادام ذات المتحرك متحركا وفرق بين هذا وبين الشرط الاول لان الشرط
الاول وضع فيه اصل الذات وهو الانسان وههنا وضع فيه الذات بصفة
تلحق الذات وهو المتحرك فان المتحرك له ذات وجوهر يلحقه انه متحرك وغير
متحرك وليس الانسان والسواد كذلك او شرط محمول او وقت معين كا
للكسوف او وقت غير معين كالتنفس لما فرغ من بيان الاطلاق وما
يقابله شرع في بيان اقسام الضرورة فقسمها الى مطلقة ومشروطة و المطلقة
هي التي يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال من غير استثناء وشرط وانما فسر
الضرورة بالدوام لكونه من لوازمها كما مر ثم قسم المشروطة الى ما يكون الحكم
فيها مشروطا اما بدوام وجود ذات الموضوع واما بدوام وجود صفته التي
وضعت معه واما بدوام كون المحمول محمولا وهذه الثلثة هي المشروطة بما اشتمل
عليها القضية واما بحسب وقت معين واما بحسب وقت غير معين وهذان مشروطان
بما يخرج عن القضية فكانه قال فالشرط اما داخل في القضية واما خارج عنها
والداخل اما متعلق بالموضوع واما متعلق بالمحمول والمتعلق بالموضوع اما
ذاته واما صفته الموضوعة معه والمتعلق بالمحمول واحد لانه ليس الا وصف
وليس له ذات يباين ذات الموضوع والخارج اما بحسب وقت بعينه او لا بعينه
فجميع اقسام الضرورة ستة واحدة مطلقة وخمسة مشروطة واعتبار هذه
الاقسام في جانبي الايجاب والسلب واحد غير مختلف الا في شرط المحمول فانك
اذا قلت زيد ليس بكاتب مادام كاتبا لم يصح بل انما يصح اذا قلت مادام ليس
بكاتب وح صيرت السلب جزءا من المحمول فكانت القضية موجبة لا سالبة
والفاظ الكتاب ظاهرة والموضوع قد يعتري عن الوصف كالانسان في قد
يقارنه كالمتحرك والمحمول الذي يحمل بشرط الوصف ضرورة يحتمل ان يكون
ضروريا ايضا مادام الذات موجودة ويحتمل ان لا يكون ضروريا في بعض

قوله ضرورة بشرط المحمول ضرورة ثبوت المحمول
للموضوع او سلبه عنه بشرط الثبوت او السلب
ولا فايدة فيها لان كل محمول فهو ضروري
للموضوع بهذا المعنى

اوقات وجود الذات داخل تحت المشروطة بحسب الذات فلا فايدة في افراده قسما
فالمشروطة بالوصف مطلقا يشمل الضروري بشرط الذات وان قيد باللا
الذاتية اختص بالقسم الثاني وحده وهو المراد ههنا بالمشروطة بحسب الوصف
والضرورة بشرط المحمول لا يخلو عنها قضية فعلية ابدا فانك اذا قلت
ج ب فانه يكون ج بالضرورة ب حال كونه ب وهي ضرورة متاخرة عن
الوجود لاحقة به وساير الضرورات متقدمة على الوجود موجبة اياه و
اسم الضرورة يقع عليها لا بالتساوي والفايدة في اعتبار هذه الضرورة
ان يعلم ان القضية خالية عن ساير الضرورات مع كونها فعلية قوله
والضرورة بالشرط الاول ان كانت بالاعتبار غير الضرورة المطلقة التي لا
يلتفت فيها الى شرط فقد يشتركان ايضا في معنى اشتراك الاخص والاعم او
اشتراك اخصين تحت اعم اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات وجود
دايما وما يشتركان فيه هو المراد في قولهم قضية ضرورية الضرورة بالشرط
الاول اعني بشرط وجود الذات يقع على ما يكون للذات وجود دايما وعلى
ما لا يكون للذات وجود دايما والاول يساوي الضرورة المطلقة في الدلالة
وان كان مغايرا لها بالاعتبار فان المشروطة باي شرط كان تغاير المطلقة
بالاعتبار وانما يتساويان لان الحكم فيهما حاصل لم يزل ولا يزال والثاني
مباين لها بحسب الدلالة والاعتبار جميعا ثم المشروطة بالشرط الاول ان لم
تقيد بلا دوام الذات بل تركت كما هي متناولة لقسميها دخلت المشروطة
تحتها فهما يشتركان في معنى اشتراك الاخص والاعم وذلك المعنى هو ثبوت
الحكم في جميع اوقات وجود الذات فالاخص هو المطلقة التي يدوم ذاتها و
الاعم هو المشروطة المذكورة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها وان قيدت
بلا دوام الذات كانت هي والمطلقة يشتركان في معنى ثالث غيرهما اعم منهما
اشتراك اخصين تحت اعم والمعنى المشترك فيه الذي هو اعم منهما هو المشروطة
المحتملة لدوام الذات ولا دوامها وانما يكون ذلك اذا اشترط في المشروطة
ان لا يكون للذات وجود دايما وعلى التقديرين جميعا ما يشتركان فيه
اعني الضرورة التي بحسب الذات مطلقا هو المراد في قولهم قضية ضرورية
وهي التي تقابل الامكان الذاتي ويوجد في بعض النسخ بدل قوله اذا
اشترط في المشروطة اذا لم يشترط في المشروطة وعلى هذا التقدير يصير

قوله ذلك بيانا للاعم الذى يندرج فيه الاخص تارة والاخصان تارة
اخرى واما سايرما فيه شرط الضرورة والذى هو دايم من غير ضرورة
فهو اصناف المطلق الغير الضرورى يعنى الاقسام الاربعة الباقية من
الضروريات وهى المشروطة بشرط وصف الموضوع على الوجه الذى
لا يشمل الضرورى الذاتى وبشرط المحمول وبشرط الوقت المعين و
بشرط الوقت الغير المعين فهى مع الدايم الغير الضرورى اقسام المطلق
الغير الضرورى وظاهران هذه الضروريات لا تشمل الدوام المطلق الذى
يكون بحسب الذات لكون ذلك الدوام شاملا للضرورى الذاتى فالمطلق
الغير الضرورى ما فيه اما ضرورة من غير دوام واما دوام من غير ضرورة
وهذا المطلق اخص من المطلق العام بالضرورى الذاتى وانما سميت هذه
ايضا مطلقة لانه قد ذكر فى التعليم الاول ان القضايا اما مطلقة او ضرورية
او ممكنة وهذه القسمة قد يمكن على وجهين احدهما ان يقال القضية اما
مطلقة واما موجهة والموجهة اما ضرورية واما ممكنة وعلى هذا الوجه يكون
المطلقة هى العامة والثانى ان يقال القضية اما ان يكون الحكم فيها بالفعل
او بالقوة وهى الامكان وما بالفعل يكون اما بالضرورة او بالوجود الخالى عنها
ويكون المطلقة بحسب هذه القسمة هى الوجودية من غير ضرورة وامثلة
المطلقات فى التعليم الاول كانت مناسبة لكل واحد من الاعتبارين فلاجل
هذين الاحتمالين اختلف اصحاب المعلم الاول بعده فى القضية
المطلقة فثاوفرسطس وثامسطيوس ومن تبعهما حملوها على العامة
الشاملة للضرورية والاسكندر الافروديسى ومن تبعه حملوها على الخاصة
الخالية عنها واما مثال الذى هو دايم غير ضرورى فمثل ان يتفق لشخص
من الاشخاص ايجاب عليه او سلب منه صحبه ما دام موجودا ولم يكن
تجب تلك الصحبة كما انه قد يصدق ان بعض الناس ابيض البشرة ما دام
موجود الذات وان كان ليس بضرورى للجمهور من المنطقيين لا يفرقون
بين الضرورى والدائم لان كل دايم كلى فهو ضرورى فان ما لا ضرورة
فيه وان اتفق وقوعه فهو لا يمكن ان يدوم شاملا لجميع الاشخاص التى
وجدت والتى سيوجد مما يمكن ان يوجد وقد بينا ان كل ضرورى فهو
دايم فالضرورى والدايم متساويان فى الكليات واما فى الجزئيات فقد

اعلم ان الضرورة والدوام ان اعتبرا بحسب مفهوميهما فلا شك ان الدوام اعم من الضرورة لان مفهوم الدوام شمول الاوقات
ومفهوم الضرورة امتناع الانفكاك ومتى كان المحمول ممتنع الانفكاك عن الموضوع يثبت فى جميع اوقات وجود الموضوع قطعا
من غير عكس وان اعتبرا بحسب الامر نفسه فاما ان يكون المراد بالضرورة الوجوب بالذات لكن البين ان الدوام اعم منه لان بعض
الممكنات دائمة الوجود ويمتنع ان يكون الممكن واجب الوجود بالذات واما ان يكون ما لا يعم الوجوب مطلقا اعم من ان يكون بالذات
او بالغير فهى والدوام متساويان سواء كان فى الكليات او فى الجزئيات لان الشئ ما لم يجب لم يوجد فمتى وجد دايما وجب
دايما بل الذى لا يكون دايما لا يوجد الا مع ذكر الوجوب فقد بان ان فرق ان ربح بين الكليات والجزئيات فان فرق ... بهما لان الفن لا يبحث عن المادة

يختلفان كما مثل به الشيخ فى الانسان الذى يتفق ان يكون بشرته ابيض من
غير ضرورة والدايم يهما يعم الضرورى وغيره والعلوم انما يبحث عن الكليات
دون الجزئيات فلذلك لم يفرقوا بينهما اذ لا حاجة الى الفرق والشيخ قد فرق
بينهما الا ان النظر فى المواد لا يتعلق بالمنطق فالمنطقى من حيث هو منطقى يلزمه
اعتبار كل واحد منهما من حيث معنياهما المختلفان سواء تساويا فى موضوعا
او لم يتساويا ومن ظن انه لا يوجد فى الكليات حمل غير ضرورى فقد
اخطا فانه جايز ان يكون فى الكليات ما يلزم كل شخص منه ان كانت له اشخاص
كثيرة ايجاب او سلب وقتا ما بعينه مثل ما يكون للكواكب من الشروق والغروب
وللنيرين مثل الكسوف او وقتا ما غير معين مثل ما يكون لكل انسان مولود من
التنفس وما يجرى مجراه هولاء الما ظهر لهم ان للحكم الاتفاقى الخالى عن الضرورة
لا يكون كليا حكموا بان كل حكم كلى فهو ضرورى ولم يفرقوا بين الضرورى الذاتى
وغيره فظنوه ضروريا ذاتيا والشيخ رد عليهم بالوقتيين فانهما ليستا
بضروريتين الا فى وقت ما والقضايا التى فيها ضرورة بشرط غير الذات
فقد يخص باسم المطلقة وقد يخص باسم الوجودية كما خصصناها به وان كان
لا تشاح فى الاسماء هذه هى الاقسام الاربعة المذكورة وههنا لم يذكر الدايمة
غير الضرورية معها وقد سماها ههنا بالوجودية لانها تشتمل على الوجود من
غير ضرورة ودوام فالمطلقة الخاصة اذا اشتملت على الدائمة غير الضرورية
تكون اعم منها اذا لم تشتمل عليها وينبغى ان لا يغفل عن هذا الاعتبار اشارة
الى جهة الامكان الامكان اما ان يعنى به ما يلزم سلب ضرورة العدم وهو
الامتناع على ما هو موضوع له فى الوضع الاول وهنالك ما ليس بممكن فهو ممتنع
فالواجب محمول عليه هذا الامكان واما ان يعنى به ما يلازم سلب الضرورة
فى العدم والوجود جميعا على ما هو موضوع له بحسب النقل الخاصى حتى يكون الشئ
يصدق عليه الامكان الاول نفيه واثباته جميعا حتى يكون ممكنا ان يكون
اى غير ممتنع ان يكون وغير ممتنع ان لا يكون فلما كان الامكان بالمعنى الاول
يصدق فى جانبيه جميعا خصه الخاص باسم الامكان فصار الواجب لا يدخل فيه
وصارت الاشياء بحسبه اما ممكنة واما واجبة واما ممتنعة وكانت بحسب المفهوم
الاول اما ممكنة واما ممتنعة فيكون غير الممكن بحسب هذا المفهوم اى الثانى الخاصى
بمعنى غير ما ليس بضرورى فيكون الواجب ليس بممكن بهذا المعنى الامكان وضع

اولا بازاء سلب الامتناع فالممكن بذلك المعنى يكون واقعا على الواجب وعلى ما ليس بواجب
ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذى يقابله وذلك اذا اعتبر معناه فى جانب الايجاب
ثم يلزم اذا اعتبر فى جانب السلب ان يقع ايضا على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع
ويخلى عن الواجب فيصير الامكان مقابلا لكل واحد من ضرورتى الجانبين ولما
لزم وقوعه على ما ليس بواجب ولا ممتنع فى حالتيه جميعا نقل اسمه اليه فكان
الاول امكانا عاما وعاميا منسوبا الى العامة والثانى خاصا وخاصيا وكان هذا
الامكان مقابلا للضرورتين جميعا فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة
بل معنى يلازمه وذلك لتغاير مفهوميهما واما الاعتراض على الشيخ بانه قال فى الامكان
الاول انه ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع وانما كان الواجب ان يقول ما
يلازم سلب ضرورة احد الجانبين فليس بمتوجه وذلك لانه عنى به المعنى الذى
وضع الامكان بازائه اولا لا المعنى الذى يقع الممكن عليه فى جميع تصاريفه
بعد ذلك الوضع وايضا الامكان معنى من شانه ان يدخل اما على الايجاب و
اما على السلب فمعناه من حيث هو وحده ما يلازم سلب الامتناع ثم ذلك
المعنى ان دخل على الايجاب صار الممكن ان يكون غير ممتنع ان يكون وقابل
ضرورة السلب وان دخل على السلب صار الممكن ان لا يكون غير ممتنع ان لا يكون
وقابلا ضرورة الايجاب فيكون ملازما لسلب ضرورة احد الجانبين بحسب ما يضاف
اليه من الايجاب والسلب واما هو قبل الانضياف فبازاء سلب الامتناع فقط
وهذا الممكن يدخل فيه الموجود الذى لا دوام ضرورة لوجوده وان كانت له
ضرورة فى وقت ما كالكسوف يريد ان الامكان الخاص لما كان بازاء سلب الضرورة
الذاتية عن الجانبين كان واقعا على سائر الضرورات المشروطة وقد
يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث وكانه اخص من الوجهين المذكورين وهو
ان يكون الحكم غير ضرورى البتة ولا فى وقت كالكسوف ولا فى حال كالتغير
للمتحرك بل يكون مثل الكتابة للانسان هذا معنى ثالث للامكان وانما كثر وجوه
استعماله لكثرة وجوه استعمال ما يقابله اعنى الضرورة فهذا الامكان ما يقابل
جميع الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق بهذا الاسم من الم
المذكورين قبله لان الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفى
الايجاب والسلب ويمثل فيه بالكتابة للانسان لان الطبيعة الانسانية متساوية
النسبة الى وجود الكتابة او لا وجودها والضرورة بشرط المحمول وان كانت
لها

مقابلة لهذا الامكان بالاعتبار فربما تشاركه فى المادة لكنها يوصف بتلك الضرورة
من حيث الوجود ويوصف بالامكان من حيث الماهية لا الوجود وانما
قال وكانه اخص من الوجهين ولم يقل وهو اخص من الوجهين لان الاخص
والاعم هما اللذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بان احدهما اقل تناولا
من الاخر اما اذا دل احدهما على بعض ما يدل عليه الاخر باشتراك اللفظ
فانه لا يقال له انه اخص من الاخر الا بالمجاز وذلك كما يسمى واحد من
السودان مثلا بالاسود فلا يقال ان الاسود يقع عليه وعلى صبغه
بالخصوص والعموم والممكن ههنا يقع على المعانى المذكورة بل على الاخيرين بجميع
المعانى بالاشتراك فلذلك قال كانه اخص فيكون جميع الاعتبارات
اربعة واجب وممتنع وموجود له ضرورة ما وشئ لا ضرورة له البتة انما
ينبغى ان يقول الاعتبارات خمسة لان ما له ضرورة ما فى جانب العدم
ايضا قسم محتمل بازاء ما له ضرورة ما فى جانب الوجود والقسمة لا تصير حاصرة
بدونه فان جاز طيهما تحت قسم واحد هو الموجود الذى له ضرورة ما
فينبغى ان يطوى الواجب والممتنع ايضا تحت قسم واحد هو الضرورى
مطلقا ليكون الاقسام متناسبة ولعل الشيخ قد طواهما تحت قسم الجواز
لتشاركهما فى المواد ولم يطو الواجب والممتنع لامتناع تشاركهما وقد
يقال ممكن ويفهم منه معنى اخر وهو ان يكون الالتفات فى الاعتبار ليس لما
يوصف به الشئ فى حال من احوال الوجود من ايجاب او سلب بل بحسب الالتفات
الى حالة فى الاستقبال فاذا كان ذلك المعنى غير ضرورى الوجود او
العدم فى اى وقت فرض له فى المستقبل فهو ممكن وهذا معنى رابع للامكان
وهو الامكان الاستقبالى وانما اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب الى الماضى
والحال من الامور الممكنة اما موجودا واما معدوما فيكون اما ساقطا
من حاق الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما والباقى على الامكان الصرف
لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات التى لا تعرف حالها ان يكون
هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده بالاستقبال لان الاولين ربما
يقعان على ما تعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا
صرفا ومن تشترط فى هذا ان يكون معدوما فى الحال فقد اشترط ما لا
ينبغى وذلك لانه يجب ان ذا جعله موجودا فقد اخرجه الى ضرورة الوجود

ولا نعلم انه اذا لم نجعله موجودا بل فرضه معدوما فقد اخرجه الى ضرورة العدم
فان لم يضر هذا لم يضر ذلك بعض من اعتبر هذا الامكان لما تنبهوا ان الاتصاف
بالوجود دائما يكون لضرورة ما والممكن ما لم يوجد بعد اشترطوا فيه عدمه في
الحال حذرا من ان يلحقه ضرورة بسبب وجوده في الحال والشيخ رد عليهم بان
الوجود الحالي ان اخرجه الى الضرورة وجودنا العدم الحالي يخرجه ايضا الى ضرورة
عدم وان لم يضره ضرورة العدم فلا يضره ضرورة الوجود وحصل من ذلك
ان الواجب فيه ان لا يلتفت الى الوجود الحالي ولا الى عدمه بل يقتصر على اعتبار
الاستقبال قوله الى اصول وشروط في الجهات وههنا اشيا يلزمك ان تراعيها اعلم
ان الوجود لا يمنع الامكان وفي بعض النسخ اعلم ان الوجوب لا يمنع الامكان وكيف
والوجوب يدخل تحت الامكان الاول والموجود بالضرورة المشروطة يصدق
عليه الامكان الثاني والموجود في الحال لا ينافي المعدوم في ثاني الحال فضلا عما
لا يجب وجوده ولا عدمه فانه ليس اذا كان الشي متحركا في الحال يستحيل ان لا
يتحرك في الاستقبال فضلا عن ان يكون غير ضروري له ان يتحرك وان لا يتحرك
في كل حال في الاستقبال المراد على الرواية الاولى بيان ان الوجود لا ينافي الامكان
بكل واحد من المعاني المذكورة يريد بذلك دفع الشبهة التي مر ذكرها بالكلية
وذلك لان الوجود اما ان يعتبر من حيث يقتضيه ضرورة ما ذاتية او غير ذاتية
واما ان يعتبر لا من حيث كذلك وهذه اقسام ثلثة والاول يدخل تحت الامكان
الاول والثاني يصدق عليه الامكان الثاني والثالث لا ينافي الامكان الاستقبالي
الذي هو اخص الامكانات بطبيعة الامكان فضلا عما فوقه وذلك لانه
لا ينافي العدم الذي يقابله اذا اختلف وقتاهما فكيف ينافي الامكان الذي
هو اقرب من العدم اليه وانما قال يدخل تحت الامكان الاول ولم يقل يصدق
عليه لان الواجب اذا تعين وعرف بالوجوب الذاتي فلا فايدة في ان يحمل
الامكان عليه وان كان يصادقا عليه لو قيل وانما يدخل مع غيره تحت اسم
الامكان لضرورة داعية الى ذلك لا لقصد من واضعه وعلى الرواية الثانية
فالمراد ان الوجوب والامكان وان تقابلا بحسب الاعتبار فلا يتمانعان عن
التوارد على المواد كالوجوب الذاتي مع الامكان الاول والوجوب بالغير مع
الامكان الثاني ويكون على هذه الرواية قوله والموجود في الحال لا ينافي
المعدوم في ثاني الحال مسئلة اخرى منقطعة عن الاولى قوله واعلم ان الدائم

غير الضر

غير الضروري فان الكتابة قد تسلب عن شخص ما دائما في حال وجوده فضلا
عن حال عدمه وليس ذلك السلب بضروري هذا بيان ايضا لما تقدم مثال الجزئي
سلبي وكان للمولود قبله مثال الاجزاء الجاما ومعناه ظاهر قوله واعلم ان السالبة
الضرورية غير سالبة الضرورة والسالبة الممكنة غير سالبة الامكان والسالبة
الوجودية التي بلا دوام غير سالبة الوجود بلا دوام وهذه الاشياء وتفاصيل
مفهومات الممكن قد يغفل بها المتفطن فيكثر بسببها الغلط القضية الموجهة تسمى
رباعية وموضع الجهة هو ما يلي الرابطة لانها بيان نسبتها كما كان موضع اداة
السلب ايضا ما يليها لانها تقتضي رفعها فالسلب والجهة اذا تقارنا لم يخل اما ان
يكون الجهة متقدمة على السلب كما في قولنا بالضرورة ليس هو واما ان يكون
متاخرة عنه كما في قولنا ليس بالضرورة والاول يقتضي ان يكون القضية سالبة
جهتها تلك الجهة والثاني يقتضي ان يكون الجهة مرفوعة وجهة القضية هي ما يقابل
تلك الجهة فالسالبة الضرورية هي التي تلازم الممتنعة وسالبة الضرورة ان
سلبت ضرورة ايجابية فهي تلازم الممكنة العامة السلبية وان سلبت ضرورة
سلبية فهي تلازم الممكنة العامة الايجابية وان سلبتهما معا فهي تلازم الممكنة
الخاصة والممتنعة فان كانت خاصة كانت لموجبها ملازمة منعكسة كما مر ذكره
وسالبة الامكان فان سلبت العام فهي التي تلازم الضرورية المقابلة للممكن بذلك
الامكان وان سلبت الخاص فهي تلازم ما يتردد بين ضرورة الطرفين والسالبة
الوجودية التي بلا دوام ملازمة منعكسة لموجبها وسالبة الوجود بلا دوام
فهي ما يتردد بين دوام الطرفين واما ان كان الوجود بلا ضرورة فالسالبة الوجودية
لا تلازم موجبتها بل يعكسها ان دوام الطرفين الخالي عن الضرورة وسالبة الوجود
الايجابي تلازم ما يتردد بين ضرورة الايجاب ودوام السلب وسالبة الوجود
السلبي تلازم ما يتردد بين ضرورة السلب ودوام الايجاب قوله الى التحقيق الكلي
الموجبة في الجهات اعلم انا اذا قلنا كل ج ب فلسنا نعني به ان كلية ج ب او
الجيم الكلي هو ب بل نعني به ان كل واحد مما يوصف بج كان موصوفا بج في الفرض
الذهني او في الوجود وكان موصوفا بذلك دائما او غير دائم بل كيف اتفق
تحقيق القضايا هو تلخيص ما يفهم من اجزائها وهو ينقسم الى ما يتعلق بالموضوع و
الى ما يتعلق بالمحمول وقد ذكر القسم الاول وله احكام اثنان سلبيان واربعة
ايجابية فالسلبيان هما انا لا نعني بقولنا كل ج ولا الكلي اي لا الكلي المنطقي فان

الكليه هى العموم ولا العقلى وانما لم يذكر الكلى الطبيعى لانه قد يكون موضوعا او
ذلك فى المهملات وقد يكون جزا من الموضوع وذلك فى المخصوصات والمحصورات
وبيانه انه ان اخذ مع لاحق شخصى مخصص كما فى قولنا هذا الانسان كان موضوعا
لمخصوصة وان اخذ مع لاحق يقتضى عمومه ووقوعه على الكثره فلا يخلو اما
ان ننظر الى تلك الطبيعه من حيث تقع على الكثره او ننظر الى الكثره من حيث تلك
الطبيعه مقولة عليها والاول هو الكلى العقلى والثانى ان كان بحاصر الجميع
هى مقوله عليه اى يكون المراد كل واحد واحد مما يقال له ج او يوصف بج
كان كليا موجبا والا جزئيا موجبا والفاضل الشارح فهم من الكليه معنى الكل
فاورد الفرق بين الكل والكلى بما قيل من ان الكل متقوم بالاجزاء غير
محمول عليها والكلى مقوم للجزئيات محمول عليها وان الاجزاء محصوره والجزئيات
بخلافها وغير ذلك مما هو مذكور فى مواضعه واورد الفرق ايضا بين الكل
وكل واحد بان كل واحد من العشره ليس بعشره والكل عشره ولفظ من فى
هذا المثال يفيد التبعيض وفى قولنا كل واحد من ج يفيد التبيين فهذا
المثال يشتمل على مغالطة بسبب اشتراك الاسم والمثال الصحيح ان يقال
مثلا كل واحد من الناس شخص واحد وليس كل الناس شخصا واحدا
واما الاحكام الايجابيه فاولها انا نعنى بكل ج كل ما يقال له ج ويوصف
بج لا ما هو طبيعة ج بنفسها كما كان فى المهملات وذلك لان لفظة كل لا تضاف
اليها هناك وثانيها انا نعنى بج كل واحد مما يوصف بج بالفعل لا بالقوه وخالف
الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابى فى ذلك فانه ذهب الى ان المراد به هو كل
ما يصح ان يوصف به سواء كان موصوفا بالفعل او لم يكن الا بالقوه وهو مخالف
للعرف والتحقيق فان الشئ الذى يصح ان يكون انسانا كالنطفه لا يقال له
انه انسان وثالثها انا نعنى به الموصوفات بج بالفعل على وجه يعم المفروض
الذهنى والموجود الخارجى ولا يشترط فيه التخصيص باحدهما فانا نحكم على كل
واحد من الصنفين احكاما ايجابيه وخالف جماعة من المنطقيين فى ذلك و
ذهبوا الى ان المراد به ما يوجد منهما فى الخارج فقط على ما سيأتى ذكره و
رابعها انا نعنى به الموصوفات بج سواء يوصف به دائما او غير دائم بل اعم منهما
وهذا الاطلاق الذى يتناول الدوام واللادوام هو جهة وصف الموضوع
بالنسبه الى ذاته التى اشرنا اليها فى صدر النهج فهذه احكام الموضوع واما
الاحكام

الاحكام المتعلقه بالمحمول فمنها ما يختلف الموجهات بحسبه قوله فذلك الشئ موصوف
بانه ب من غير زيادة انه موصوف به وقت كذا او حال كذا او دايما فان جميع هذا
اخص من كونه موصوفا به مطلقا فهذا هو المفهوم من قولنا كل ج ب من غير
زيادة جهة من الجهات وبهذا المفهوم يسمى مطلقا عاما مع حصره بتغير الى مفهوم
الاطلاق العام مع الايجاب الكلى وهو ظاهر قوله فان زدنا شيئا اخر فقد
وجهناه يريد التنبيه على تقابل الاطلاق والتوجيه بحسب الاعتبار قوله وتلك
الزياده مثل ان نقول بالضروره كل ج ب حتى يكون كانا قلنا كل واحد واحد
مما يوصف بج دايما او غير دايم فهذا حال الموضوع وكرر هذا الشرط الذى
يخالف شرط الضروره تنبيها على الفرق بين الجهة التى لوصف الموضوع بالنسبة
الى ذاته وبين الجهة التى للمحمول بالنسبه الى الموضوع قوله فانه ما دام موجودا لذات
فهو ب بالضروره وهذا بيان جهة القضيه قوله وان لم يكن مثلا ج فانا لم
نشترط انه بالضروره ب ما دام موصوفا بانه ج بل اعم من ذلك يريد ان
الحكم الضرورى انما يكون بحسب ذات الموضوع لا بحسب صفته فانا اذا قلنا
الكاتب بالضروره انسان عنينا انه ما دام موجود الذات انسان حالة
كونه كاتبا او حالة كونه غير كاتب قوله ومثل ان نقول كل ج ب دايما حتى
يكون كانا قلنا كل واحد واحد من ج على البيان الذى ذكرناه يوجد له ب
دايما ما دام موجود الذات من غير ضروره واما انه هل يصدق هذا الحمل
الموجب الكلى فى كل حال او يكون دايم الكذب اى انه هل يمكن ان يكون ما
ليس بضرورى دايما فى كل واحد او مسلوبا دايما عن كل واحد او لا يمكن هذا
بل يجوز ان يوجد ما ليس بضرورى فى البعض لا محالة ويسلب عن البعض لا
محالة فامر ليس على المنطقى ان يقضى فيه بشئ يريد بيان ان الدايم غير
الضرورى وهو ظاهر وفيه تعريض بان الدوام فى الكليات لا يفارق الضروره
قوله وليس من شرط القضيه فى ان ينظر فيها المنطقى ان تكون صادقة فقد
ينظر ايضا فيما لا يكون الا كاذبا يريد ان المنطقى اذا طلب تحرى الكلام ولم
يلتفت الى حال الماده استوى الصادق والكاذب عنده فلا الصدق نافع فى
استكشاف الفحوى ولا الكذب ضار قوله ومثل ان نقول كل واحد مما يقال له ج
على البيان المذكور فانه يقال له ب لا ما دام موجود الذات بل وقتا بعينه
كالكسوف او بغير عينه كالتنفس للانسان او حال كونه مقولا له ج وهو مما لا

ان قلت ان الوجهة اللادائمة يتناول الضروريات اللادائمة الوقتية المنتشرة المشروطة ... اجاب بانه لم يذكر الضرورة بشرط المحمول هنا لانها داخلة فيما ذكره ... او غيره اما ان تكون كذا بالضرورة او لا تكون فان لم يكن بالضرورة الوقتية تكون ضرورية بشرط المحمول

يدوم مثل قولنا كل متحرك متغير وهذه اصناف الوجوديات البيان المذكور
بان نعال الموضوع وقوله حالكونه معمولا له ج وهو مما لا يدوم واشارة الى ما
تكون الحكم فيه دائما ما دام الموضوع موصوفا بما وضع معه وغير دائم
ما دام الذات وفرق بين الضروري بحسب الوصف وبين الدائم بحسب الوصف
والفاضل الشارح سمى الاول مشروطا والثاني عرفيا وسمى المنتا ولهما للضرورة
او الدوام بحسب الذات عاما وغير المتناول لهما خاصا ولم يفصل احكامهما بحسب
تفصيل الضرورة والدوام الذاتيين وفي تفصيل ذلك كلام لا يمكن ايراده
هاهنا والشيخ لا يعتبر الفرق بينهما في اكثر المواضع ولم يذكر المشروط بالمحمول
هاهنا لان الموصوف بب وقتا بعينه او بغير عينه يمكن ان يكون كذلك بالضرورة
ويمكن ان يكون كذلك لا بالضرورة والثاني هو المشروط بالمحمول فاذن هو داخل
فيما ذكره وهذا الوجودي هو الوجودي اللادائم قوله ومثل ان نقول كل
واحد مما يقال له ج على البيان المذكور فانه يمكن ان يوصف بب بالامكان
العام او الخاص او الاخص وعلى طريقة قوم فان لقولنا كل ج ب بالوجود
وغيره وجها اخر وهو ان معناه كل ج اما في الحال او في الماضي فقد وصف
بانه ب وقت وجوده هولاء القوم يجعلون الموضوع في القضايا الفعلية كل
ما هو ج بالفعل اما في الحال وفي الماضي ولا يكون ما هو عند العقل وحده
ج في المستقبل ما يمكن ان يكون ج داخلا فيه وهو المذهب الذي ذكرناه
في احوال الموضوع ثم اذا حكموا عليه بانه ب مطلقا فقد ارادوا انه موصوف
بب في وقت وجوده ذلك وهذا مذهب سخيف قد ذكر فساده المعلم الاول
وذلك لان ما يوجد ج وقتا ما هو بعض ما هو ج لا كله ولوجوه اخرى من
الفساد تبين في ابواب القياسات ويطول شرحها وح يكون قولنا
كل ج ب بالضرورة هو ما يشتمل على الازمنة الثلثة واذا قلنا كل ج ب مثلا
بالامكان الاخص فمعناه كل ج فانه في اي وقت من المستقبل يفرض فيصح ان
يكون ب وان لا يكون وهذا مذهب احترنا به من المذهب الاول وهو القول
بان كل ج ب بالضرورة ما يشتمل على الازمنة الثلثة والامكان ما يختص بالمستقبل
ويلزم منه كون الجهة متعلقة بسور القضية لا بانتساب المحمول الى الموضوع
وطبيعتهما كما ذكرناه وذلك لانا لو فرضنا وقتا لا يكون فيه سوى الانسان
حيوان موجود صح ح ان يقال كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بفرس

بالاطلاق وقبل ذلك يصح ان يقال ذلك بالامكان فيكون الاطلاق والامكان
لكلية الحكم لا لكون الانسان بالنسبة الى الحيوان كذلك قوله ولحن لا نبالي ان
نراعي هذا الاعتبار ايضا وان كان الاول هو المناسب يريد لا نبالي ان نبين
لوازم هذا الاعتبار اذا فرض صادقا وان كان الاول هو المناسب للاستعمال
في العلوم والمحاورات وهو الذي يجب ان يعتبر بحسب طبايع الامور اشارة
الى تحقيق الكلية السالبة في الجهات وانت تعلم على اعتبار ما سلف لك ان
الواجب في الكلية السالبة المطلقة الاطلاق العام الذي تقتضيه هذا
الضرب من الاطلاق ان يكون السلب متناولا لكل واحد واحد من الموصوفات
بالموضوع الوصف المذكور متناولا غير مبين الوقت والحال حتى يكون كانه
يقول كل واحد واحد مما هو ج نفي عنه ب من غير بيان وقت النفي وحاله
يشير الى ان المطلقة الكلية اذا كانت سالبة فهي على قياسها اذا كانت موجبة
اي انها تقتضي سلب المحمول عن جميع الاحاد الموصوفة بالموضوع من غير توقيت
ولا تقييد ولا ما تقابلهما بل على وجه اعم منها جميعا وقد تعدل بالعبارة عنها
الى ما يشبه العدول فيقال كانه يقول كل واحد واحد مما هو ج نفي عنه
ب من غير بيان وقت النفي وحاله وذلك لغرض سنذكره قوله لكن اللغات
التي نعرفها قد خلت في عاداتها عن استعمال النفي الكلي على هذه الصورة و
استعملت للحصر السالب الكلي لفظا يدل على زيادة معنى على ما تقتضيه الاطلاق
فيقولون بالعربية لا شيء من ج ب ويكون مقتضى ذلك عندهم انه لا شيء مما
هو ج يوصف البتة بانه ب ما دام موصوفا بانه ج وهو سلب عن كل واحد من
الموصوفات بج ما دامت موضوعة لها لا الى ان لا يوضع له وكذلك ما يقال في
فصيح لغة الفرس هيج ج ب نيست وهذا الاستعمال يشمل الضروري و
ضربا واحدا من ضروب الاطلاق الذي شرطه في الموضوع اراد به ان المفهوم
من صيغة السلب الكلي مع الاطلاق في المتعارف من لغتي العرب والعجم هو
سلب المحمول عن جميع احاد الموضوع في جميع اوقات كونها موصوفة بما وضع
معه على وجه يعم الدائم واللادائم والضروري واللاضروري بحسب
الذات وهو اعم من الضروري المشروط بالوصف لان الدائم بالوصف اعم
من الضروري وذلك لانه لا يصح ان يقال لا شيء من الانسان بنائم وان
كان الحكم صادقا على جميع الاشخاص وذلك لكونه غير صادق عليهم في جميع

أوقات كونهم انسانا وكذلك في لغة الفرس قوله وهذا قد غلط كثيرا من الناس ايضا في جانب الكلي الموجب اي ظن بعض الناس ان الموجبة المطلقة يفهم منها ايضا الجاب المحمول على جميع الآحاد في جميع اوقات الوصف وليس ما ظنوه حقا فانه يصح ان يقال كل انسان نائم وعلى المنطقي ان يبحث عن كل واحد من الاعتبارين بانفراده اي الاطلاق العام والدوام بحسب الوصف وقد يسمى الدائم بحسب الوصف بالمطلق العرفي منسوبا الى العرف لان العرف يقتضيه في السالب فالاسم على السالب حقيقة وعلى الموجب مجاز لكونه مشابها للسالب وهو ما سماه الشارح عرفيا عاما لكن السالب الكلي المطلق بالاطلاق العام اولى الالفاظ به هو ما يساوي قولنا كل ج يكون ليس ب او يسلب عنه ب من غير بيان وقت وحال ولكن السالب الوجودي وهو المطلق الخاص ما يساوي قولنا كل ج ينفى عنه ب نفيا غير ضروري و دائم هذا الكلام يوهم انه يريد برد السلب الى العدول ولو كان كذلك لكان له وجه وهو ان صيغة الموجبة لما كانت دالة على الاطلاق العام ولم يكن صيغة السالبة كذلك فاحتالوا للسالبة بان جعلوها معدولة حتى ارتدت الى الموجبة ودلت على الاطلاق مقارنا لمعنى السلب لكن الشيخ لا يريد به العدول على ما صرح به في الشفا بل يريد به تقديم السلب على الربط مع تقديم السور والموضوع عليه كما في قولنا مثلا كل انسان ليس يوجد نائما اي لذلك قال هو ما يساوي قولنا ولم يقل هو قولنا قوله واما في الضرورة فلا بعد بين الجهتين والفرق بينهما ان قولنا كل ج منا الضرورة ليس ب يجعل الضرورة بحال السلب عن واحد واحد وقولنا بالضرورة لا شيء من ج ب يجعل الضرورة لكون السلب عاما وبحصره ولا يتعرض لواحد واحد الا بالقوة فيكون مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق في اللزوم بل من حيث صح احدهما مع الآخر وعلى هذا القياس فاقض الامكان اي لا بعد بين تقديم الموضوع على الجهة والسلب وبين تأخيره عنهما في الدلالة وان كان بينهما فرق بحسب الاعتبار وذلك ان الاول يقتضي ان المحمول مسلوب بالضرورة عن واحد واحد من الموضوع والثاني يقتضي ان المحمول مسلوب عن آحاد الموضوع باسرها سلبا ضروريا فالاول يقتضي تعلق ضرورة السلب بكل واحد يفرض بالفعل ويقتضي ضرورة السلب الكلي بالقوة

لأن الحكم على كل واحد يفرض يقتضي الحكم الكلي والثاني يقتضي تعلق ضرورة السلب بالكل بالفعل وتعلق بكل واحد يفرض تعلقا بالقوة لاشتمال الحكم الكلي على اي واحد يفرض والحاصل ان الاصل تساوي دلالتيهما في جميع المواضع لولا مخالفة العرف في الصيغة المذكورة والفاضل الشارح قال السالب المطلق يوهم الدوام بخلاف الموجب فهذا الفرق انما ظهر في المطلقة ولم يظهر في الضرورية اذ الضرورة لا تعقل الا مع الدوام اقول لو كان ذلك كذلك لكانت الممكنة كالمطلقة اذ هي معقولة لا مع الدوام وليست كذلك بل هي ملحقة بالضرورية فظهر ان الفارق هو العرف لا غير وتوجد في بعض النسخ ههنا زيادة هي فصل آخر وهو هذا قوله على مواضع خلاف ووفاق بين اعتباري الجهة والحمل اعلم ان الاطلاق للجهة يفارق الاطلاق الحملي المعتبر في اللزوم فانه قد يصدق احدهما دون الآخر مثلا اذا كان وقت يتفق ان لا يكون فيه انسان اسود صدق فيه كل انسان ابيض بحكم الجهة دون حكم المحمول وكذلك امكان الجهة ايضا فانه اذا فرض في وقت من الاوقات مثلا ان لا لون الا الابيض وغيره من التي لا نهاية لها صدق للجهة بالاطلاق ان كل لون هو بياض او شيء آخر بالاطلاق للجهة وقبله كان ممكنا ولا يصدق هذا الامكان اذا قرن بالمحمول للجهة فانه ليس بالامكان الخاص يكون كل لون بياضا بل ههنا الوان بالضرورة لا يكون بياضا وكذلك اذا فرضنا زمانا ليس فيه من الحيوانات الا الانسان صدق فيه بحسب الاطلاق للجهة ان كل حيوان انسان وقبله بالامكان ولم يصح بالامكان اذا جعل للمحمول ويكتب في آخر الفصل ان هذه الزيادة ملحقة بالاصل بخط الشيخ الرئيس ابي علي والمراد في هذا الفصل من اعتبار الجهة هو ان يجعل الموضوع كل ما هو ج مثله بالفعل مما هو في الحال او في الماضي على ما يستعمل في المذهب السخيف المذكور و المذهب التابع منه كما مر ومن اعتبار الحمل ان يجعل الموضوع اعم من ذلك وهو كل ما هو ج في الوجود او عند العقل على ما يقتضيه التحقيق ولا شك ان بين المذهبين اختلافا ظاهرا في المعنى والاعتبار اما في الدلالة واللزوم فقد يتفقان وقد يختلفان اما مواضع الاتفاق فكما في بعض الاحكام الجزئية من المحصورات واما مواضع الاختلاف فقد اورد لبيانها في هذا الفصل امثلة الاول وهو ان يقال لو ثبت انه لا يوجد فيه انسان اسود كل انسان ابيض مطلقا فيصدق بالاعتبار الاول لان كل انسان موجود في تلك الحال ابيض ولا يصدق بالاعتبار الثاني لان بعض

ماهو انسان في العقل او في الوجود او في وقت اخر ليس بابيض دايما وهكذا الحكم في
المثال الثاني وهو قولنا كل لون بياض لان مادة المثال الاول ممكنة ومادة
هذا المثال ضرورية فان سلب الابيض عن بعض الناس ممكن وسلب البياض عن
بعض الالوان كالسواد ضروري ولذلك جعل الثاني مثالا لاختلاف دلالة
الممكن بالاعتبارين فانه قبل الوقت المفروض يصدق قولنا يمكن ان يكون كل
ماهو لون بياضا اي في ذلك الوقت من المستقبل ولا يصدق قولنا بالامكان العام
كل ماهو لون في العقل هو بياض لان بعض الالوان كالسواد يمتنع ان يكون بياضا
والمثال الثالث وهو قولنا كل حيوان انسان كالمثال الثاني بعينه والحكم
بين امره ايضا من هذين المثالين لانه في ذلك الوقت يصدق قولنا كل حيوان
موجود في الحال فهو بالضرورة انسان من حيث الحمل فان الحيوان الموجود في هذا
الوقت يكون في كل الاوقات انسانا ولا يصدق قولنا كل حيوان بحسب العقل او
في ساير الازمنة فهو انسان الا اذا جعل الفرض المذكور شاملا لجميع الازمنة و
الظن ان هذا الفصل انما حذف في اكثر النسخ لقلة فايدته ولذلك ايضا لم يورده
الفاضل الشارح ولنرجع الى الكتاب اشارة الى تحقيق الجزئيتين في الجهات وانت تعرف
حال الجزئيتين من الكليتين وبقيسهما عليهما وذلك ظاهر فقولنا بعض ج
ب يصدق ولو كان ذلك البعض موصوفا بب في وقت لا غير وكذلك تعلم ان
كل بعض اذا كان بهذه الصفة صدق ذلك في كل بعض واذا صدق الايجاب في
كل بعض صدق في كل واحد ومن هذا يعلم انه ليس من شرط الايجاب المطلق عموم
كل عدد في كل وقت يريد ان يزيل الوهم المذكور في الايجاب اعني ان الحكم الكلي في
الدوام بحسب الوصف فاستدل على ذلك بان الحكم على البعض لا يوهم ذلك بالاتفاق
والابعاض متساوية في هذا الباب فاذن اذا كان الحكم على كل بعض وجب ان يكون
غير مقتضي للدوام المذكور ويكون مع ذلك كليا فالشرط في ان يكون الحكم كليا
هو عموم العدد لا شمول الاوقات قوله وكذلك في جانب السلب واعلم انه ليس
اذا صدق بعض ج ب بالضرورة يجب ان يمنع ذلك صدق قولنا بعض ج
ب بالاطلاق الغير الضروري وبالامكان ولا بالعكس فانك تقول بعض
الاجسام بالضرورة متحرك اي ما دام ذات ذلك البعض موجودا وبعضها متحرك
بوجود غير ضروري وبعضها بامكان غير ضروري يريد صحة اعتبار الاطلاق
العام في السلب فان من غلب على وهمه ما تقتضيه العرف ربما ظن ان ذلك

الاعتبار ليس بصحيح والدليل على صحته هو ما ذكره في الايجاب بعينه وباقي الفصل
ظاهر اشارة الى تلازم ذوات الجهة اعلم ان قولنا بالضرورة يكون في قوة قولنا لا يمكن
ان لا يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا يمتنع ان لا يكون وبالضرورة
لا يكون في قوة قولنا ليس يمكن ان يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا
يمتنع ان يكون وهذه ومقابلاتها كل طبقة متلازمة تقوم بعضها مقام بعض و
اما الممكن الخاص والاخص فانهما لا متلازمات مساوية لهما من باب الضرورة بل لهما
لوازم من ذوات الجهة اعم منهما لا تنعكس عليهما وليس يجب ان يكون كل لازم مساويا
فان قولنا بالضرورة يكون يلزمه انه ممكن ان يكون بالامكان العام ولا ينعكس عليه
فانه ليس اذا كان ممكنا ان يكون وجب ان يكون بالضرورة يكون بل ربما كان ممكنا
ايضا ان لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون يلزمه انه ممكن ان لا يكون بالامكان العام
ايضا ومن غير انعكاس ايضا لمثل ذلك ثم اعلم ان قولنا ممكن ان يكون الخاص والاخص
انما يلزمه ممكن ان لا يكون من بابه مساويه واما من غير بابه فلا يلزمه ما يساويه
بل ما هو اعم منه مثل ممكن ان يكون العام وممكن ان لا يكون العام وليس بواجب
ان يكون وليس بواجب ان لا يكون وليس يمتنع ان يكون وليس يمتنع ان لا يكون
وبالجملة ليس بضروري ان يكون وان لا يكون الموجهات منها ما يتلازم
ومنها ما يلزم غيرها من غير عكس فمن المتلازمات طبقات ثلث الوجوب والامتناع
والامكان الخاص وطبقات ثلث تقابل هذه الطبقات وهي هذه طبقة
الوجوب وما يقابله طبقة الامتناع وما يقابله
بالضرورة يكون • ليس بالضرورة يكون • بالضرورة لا يكون • ليس بالضرورة لا يكون
لا يمكن ان لا يكون • يمكن ان لا يكون • لا يمكن ان يكون • يمكن ان يكون
يمتنع ان لا يكون • لا يمتنع ان لا يكون • يمتنع ان يكون • لا يمتنع ان يكون
طبقة الامكان الخاص وما يقابله
يمكن ان يكون • لا يمكن ان يكون
يمكن ان لا يكون • لا يمكن ان لا يكون
والامكان في طبقتي الوجوب والامتناع بالمعنى العام وفي الباقيتين بالمعنى الخاص و
الضابط ان الواقعة في كل طبقة متلازمة وكذلك الواقعة في مقابلتها وبعد
كل طبقة يلزم كل واحدة من الطبقتين الاخريين من غير عكس وما في الكتاب
غني عن الشرح ... والسؤال الذي يتوله به قوم وهو ان الواجب ان كان ممكنا

ان يكون والممكن ان يكون ممكن ان لا يكون فالواجب اذن ممكن ان لا يكون وان لم يكن ممكنا ان يكون وما ليس يمكن ان يكون فهو ممتنع ان يكون فالواجب اذن ممتنع ان يكون ليس بذلك المشكل الهايل كله فان الواجب ممكن بالمعنى العام ولا يلزم ذلك الممكن ان ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس بممكن بالمعنى الخاص ولا يلزم قولنا ليس يمكن بذلك المعنى ان يكون ممتنعا لان ما ليس يمكن بذلك المعنى هو ما هو ضروري ايجابا او سلبا وهولا مع تنبههم لهذا الشك وتوقعهم ان يتهم حله يعودون فيغلطون فكلما صح لهم في شي انه ليس بممكن او فرضوه كذلك حسبوا انه يلزمه انه بالضروره ليس وبنوا على ذلك وتمادوا في الغلط لانهم لم يتذكروا انه ليس يجب فيما ليس بممكن بالمعنى الخاص والاخص انه بالضروره ليس بل ربما كان بالضروره ايس وكذلك قد يغلطون كثيرا ويظنون انه اذا فرض انه ليس بالضروره لزم انه ممكن حقيقي ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس كذلك وقد علمت ذلك مما هديناك بسبيله السوال الذي ذكره مما استغلط قوم من المنطقيين وهو مغالطه باشتراك الاسم وقد تخبطوا باستعمال احد الممكنين اعني العام والخاص مقام الاخر في مواضع كثيره فلذلك بالغ الشيخ في ايضاح الحال فيه وبيان تخبطهم بما في دونه كفايه وذلك ظاهر ولنختم الكلام في هذا النهج باحصار الموجهات التي تحصلت فيه وهي اثنتان وعشرون المطلقه العامه والضروريه المطلقه والمشروطه بالذات اللادايمه والضروريه الذاتيه الشامله لهما والمشروطه بوصف الموضوع على الوجه العام وعلى الوجه الخاص والمشروطه بالمحمول والتي تجب وقت معين والتي تجب وقت غير معين والدايمه المحتمله للضروريه والدايمه اللاضروريه المطلقه الخاصه اعني الوجوديه باعتبار اللاضروره وباعتبار اللادوام والممكنه العامه والخاصه والتي هي اخص منهما والاستقباليه المطلقه بحسب السور والضروريه بحسبه والممكنه بحسبه والمطلقه العرفيه على الوجه العام وعلى الوجه الخاص

النهج الخامس في تناقض القضايا وعكسها الكلام كلي في التناقض اعلم ان التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة تقتضي لذاتها ان يكون احدهما بعينه او بغير عينه صادقا والاخر كاذبا حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم اختلاف القضيتين قد يكون لاختلاف اجزائهما وقد يكون لاختلاف الحكم فيهما اما بالايجاب والسلب واما بالكليه والجزئيه واما بالجهه

المطلقه

واما بامر اخر من ساير اللواحق والاختلاف الحقيقي منها هو الذي بالايجاب والسلب فان النفي والاثبات هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وساير الاختلافات راجعه اليه لانها انما تكون اختلافا من حيث لا يكون الحكم في احديهما على ما يكون في الاخرى او بما يكون فيها او على الوجه الذي يكون فيها والا فلا اختلاف والاختلاف بالايجاب والسلب ايضا قد يقع على وجه لا يقتضي اقتسام الصدق والكذب وقد يقع على وجه يقتضيه والاول كما في قولنا هذا الحيوان اسود هذا ليس باسود فانهما لا يقتسمانهما بل ربما يصدقان معا وربما يكذبان معا والثاني قد يقع على وجه يقتضيه امر غير نفس الاختلاف وذاته وقد يقع على وجه يقتضيه الا نفسه والاول كما في قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانهما يقتسمان الصدق والكذب لتساوي الانسان والناطق في الدلاله لا لنفس الاختلاف والثاني كما في قولنا هذا زيد هذا ليس بزيد فانهما اقتسماهما لذات هذا الاختلاف لا لشي اخر فالتناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهه تقتضي لذاتها ان يكون احديهما صادقه والاخرى كاذبه والصدق والكذب قد يتعينان كما في ماده الامكان ولا سيما الاستقبال فان الواقع في الماضي والحال قد تعين طرف وقوعه وجودا كان او عدما ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقه وعدمها متعينين وان كانا بالقياس الينا لجهلنا به غير متعينين واما الاستقبال ففي عدم تعين احد طرفيه نظر اهو كذلك في نفس الامر ام بالقياس الينا وجمهور القوم يظنونه كذلك في نفس الامر والتحقيق يا باه لاستناد الحوادث في انفسها الى علل تجب بها وتمتنع دونها وانتهاء تلك العلل الى علة اولى تجب لذاتها كما تبين في العلم الالهي ولا التعين من شرط التناقض ولا عدمه بل من شرطه الانقسام كيف كان ولذلك قال الشيخ بعينه او بغير عينه ثم اكده بقوله حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما واشار بقوله وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم الى ما ذكرناه من رايهم فيه وانما يكون التقابل في السلب والايجاب اذا كان السالب منهما يسلب هو الموجب كما اوجب فانه اذا اوجب شي وكان لا يصدق فان معناه انه لا يصدق ان الامر ليس كما اوجب وبالعكس اذا سلب شي فلم يصدق فمعناه انه يخالفه الا كاذبه لكنه قد يتفق ان يقع الانحراف عن مراعاة التناقض لوقوع الانحراف عن مراعاة التقابل ومراعاة التقابل ان يراعى في كل واحده من النقيضين ما يراعى في الاخرى حتى يكون اجزاء القضيه في كل واحده منهما هي التي في الاخرى وعلى

هذا حيوان

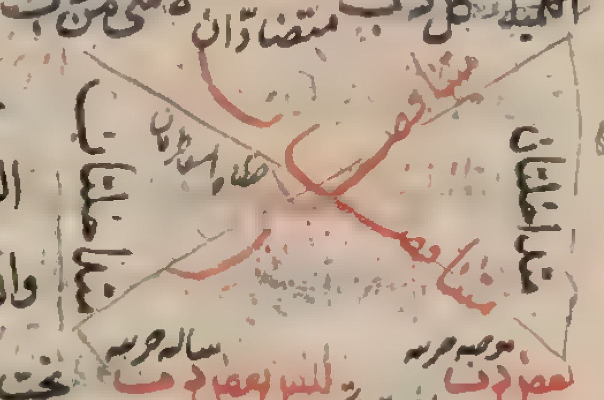
اختلاف

ايجاب

ما في الاخرى حتى يكون معنى المحمول والموضوع وما يشبههما والشرط والاضافة والجزء
والكل والقوة والفعل والمكان والزمان وغير ذلك مما عددناه غير مختلف يريد
ان يبين الجهة المذكورة وحد التناقض التي لذاتها يقتضي انقسام الصدق و
الكذب وهي تقابل السلب والايجاب وحده في المخصوصات ومع شرط اخر في المحصورات
فبين اولا معنى التقابل وثانيا ان الصدق والكذب كيف يتعلقان بالمتقابلين
ثم بين ان الانحراف عن التقابل يقتضي الانحراف عن التناقض ثم شرع في بيان شرائط
التقابل وبين انها بالاجمال شرط واحد وهو ان تراعى في كل واحدة من القضيتين
ما تراعيه في الاخرى حتى يكون اجزاء القضيتين متحدة وبالتفصيل شرائط كثيرة
منها الثمانية المشهورة الاثنان منها الاتحاد في الموضوع وفي المحمول او فيما يشبههما
يعني المقدم والتالي وستة الاتحاد في الشروط الستة المذكورة في اخر النهج الثالث
وهي الاتحاد في الشرط وفي الاضافة وفي الجزء والكل وفي القوة او الفعل وفي
المكان والزمان قوله وغير ذلك مما عددناه يريد السور والجهة والارتباط
كالاتصال والانفصال ونحوهما فان الاختلاف في كل واحد منها يقتضي الانحراف
عن التقابل قال الفاضل الشارح ان هذه الستة ترجع الى اتحاد الموضوع والمحمول فان
الاختلاف في الشرط كما في قولنا الاسود جامع للبصر اي مع السواد وليس بجامع
اي لا مع السواد وفي الجزء والكل كما في قولنا الزنجي اسود اي في بشرته وليس باسود اي في
سنه راجع الى الاختلاف في الموضوع والاختلاف في الاضافة كما في قولنا زيد اب اي لعمرو و
ليس باب اي لبكر وفي القوة والفعل كما في قولنا السيف قاطع اي بالقوة وليس بقاطع
اي بالفعل وفي المكان كما في قولنا زيد جالس اي في الدار وليس بجالس اي في السوق و
في الزمان كما في قولنا زيد موجود اي الان وليس بموجود اي وقتا اخر راجع الى المحمول
واقول انها قد تقع بحيث تتعلق بالمفردات وحينئذ تتعلق اما بالموضوع وحده او بالمحمول
وحده كما ذكر الا ان المفردات التي تختلف باختلاف هذه الامور تصلح لان توضع و
تصلح لان تحمل فتخصيص البعض باحدهما دون الاخر مما لا وجه له وقد تقع بحيث
تتعلق بالحكم نفسه من غير تخصيص باحد جزئيه مثلا اذا قلنا الشمس تجفف الثوب
الندي اي ان لم يكن الهواء باردا شديدا ولا تجففه ان كان باردا لم يكن عدم برودة
الهواء جزءا من الشمس التي هي الموضوع ولا من قولنا تجفف الثوب الندي الذي هو
المحمول بل كان شرطا في وجود الحكم وعدمه فان قيل الشمس مع برودة الهواء غير
الشمس مع عدم البرودة او قيل تجفيف الثوب مع البرودة غيره مع عدمها حق

يصير الشرط جزءا من احدهما كان تعسفا وبالجملة كان غير ما مثل به من الاسود مع
السواد او لا مع السواد فان هذين الشرطين يتعلقان بالاسود وحده وكذلك
اذا قلنا السقمونيا مسهل اي ببلادنا وليس بمسهل اي ببلاد الترك لم يكن الكون
بتلك البلاد جزءا من السقمونيا ولا من المسهل بل يختلف الحكم بحسبهما فالحاصل ان
اعتبار هذه الامور من حيث تتعلق بالحكم غير اعتبارها من حيث تعلقها باجزائه و
المراد ههنا اعتبار تعلقها بالحكم حتى يكون اعتبارها مباينا لاعتبار اجزاء القضية و
مناسبا لما في الكتاب قوله فان لم يكن القضية شخصية احتيج ايضا الى ان تختلف
القضيتان في الكمية اعني في الكلية والجزئية كما اختلفتا في الكيفية اعني الايجاب و
السلب والا امكن ان لا تقتسما الصدق والكذب بل تكذبا معا مثل الكليتين في مادة
الامكان مثل قولنا كل انسان كاتب وليس ولا واحد من الناس بكاتب او تصدقا معا
مثل الجزئيتين في مادة الامكان ايضا مثل قولنا بعض الناس كاتب بعض الناس ليس بكاتب
بل التناقض في المحصورات انما يتم بعد الشرائط المذكورة بان تكون احدى القضيتين
كلية والاخرى جزئية يريد ان يبين ان المحصورات المتقابلة مع اختلافهما في
الكيفية ومع حصول الشرائط الثمانية فيها لا تتناقض الا مع شرط اخر وهو
الاختلاف في الكمية وذلك لان المتفقتين فيها قد تصدقان معا كالجزئيتين
في مادة الامكان وقد تكذبان معا كالكليتين فيها ايضا فذلك الاختلاف وتلك
الشرائط وان كان مقتسما للصدق والكذب في مواد اخر كمواد الوجوب والامتناع
لكنه لا يقتضي الاقتسام لذاته والا لكان مقتسما في جميع المواضع قوله ثم بعد تلك
الشرائط قد يحوج فيما يراعى له جهة الى شرائط تحققها يريد ان ذوات الجهة مفتقرة
الى شرائط اخرى تزيد على هذه التسعة على تحققها ما وليكن الموجبة اولا
كلية ولنعتبر في المواد فنقول اذا قلنا كل انسان حيوان ليس بعض الناس بحيوان
كل انسان كاتب ليس بعض الناس بكاتب كل انسان حجر ليس بعض الناس بحجر
وجدنا احدى القضيتين صادقة والاخرى كاذبة وان كان الصادق في الواجب
غيرها في الاخريين وليكن ايضا السالبة هي الكلية ولنعتبر كذلك اذا قلنا
ليس ولا واحد من الناس بحيوان بعض الناس حيوان ليس ولا واحد من الناس
بحجر بعض الناس حجر ليس ولا واحد من الناس بكاتب بعض الناس كاتب وجدنا
الاقتسام ايضا حاصلا واعتبر من نفسك الصادق والكاذب في كل مادة يريد
امتحان المحصورات المتناقضة في المواد الثلثة فاورد امثلتها وكان الصادق

هو الموجبة وفي مادة الوجوب والسالبة وفي مادة الامتناع والجزئية في مادة الامكان والكاذب
ما يقابلها قوله والمناسبات الجارية في مختلفات الكيفية والكمية ه جرت العادة بان
توضع لها لوح هكذا كل د ب متضادان لا شيء من د ب لمختلفتا الكيفية متفقتا الكمية
الكلية كل د ب متضادان لا شيء من د ب ان كانتا كليتين سميتا متضادتين
لجواز اجتماعهما على الكذب دون
الصدق وهو في مادة الامكان
وان كانتا جزئيتين سميتا داخلتان
تحت التضاد لدخولهما تحت الكليتين



وهما يجوز اجتماعهما على الصدق دون الكذب كما في تلك المادة بعينها ومتفقتا
الكيفية مختلفتا الكمية وهما المتداخلتان في الطول سميتا متداخلتين لدخول
احديهما في الاخرى ومختلفتا بهما معا وهما المتقاطرتان سميتا متناقضتين لامتناع
اجتماعهما على الصدق والكذب في شيء من المواد اشارة الى التناقض الواقع
بين المطلقات وتحقيق نقيض المطلق والوجودي اعلم ان الناس قد افتوا على سبيل
التجريف وقلة التأمل ان للمطلقة نقيضا من المطلقات ولم يراعوا فيه الا الاختلاف
في الكمية والكيفية ولم يتأملوا حق التأمل انه كيف يمكن ان تكون احوال الشروط
الاخرى حتى يقع التقابل بها فانه اذا عنى بقولنا كل ج ب ان كل واحد من غير
زيادة كون ذلك الحكم في كل واحد كل وقت وان لم يمنع ذلك لم يجب ان يكون
قولنا كل ج ب يناقضه قولنا ليس بعض ج ب فيكذب اذا صدق ذلك ويصدق
اذا كذب ذلك بل ولم يجب ان لا يوافقه في الصدق ما هو مضاد له اعني
السالب الكلي فان الايجاب على كل واحد او على البعض اذا لم يكن بشرط كل وقت
جاز ان يصدق معه السلب عن كل واحد او عن البعض اذا لم يكن في كل وقت
زعم جمهور المنطقيين ان المطلقات تتناقض اذا خالفت في الكيف والكم معا و
غفلوا عن شروط تختص بذوات الجهة لا يصير بدونها متناقضة والحق ان
المطلقات المتخالفة في الكيف والكم عامة كانت او خاصة قد تجتمع على الصدق
بل المتضادة التي هي اشد القضايا امتناعا عن الجمع على الصدق قد تجتمع ايضا
عليه اذا كانت مطلقة وذلك اذا كانت المادة وجودية لا دائمة فان الحكم
عليها بايجاب مطلق وبسلب مطلق تصدق معا كما في قولنا كل انسان نائم في
بعضهم او كلهم ليس بنائم قوله بل وجب ان يكون نقيض قولنا كل ج ب بالاطلاق

من ج ب من غير
زيادة كل وقت اي
اريد اثبات ب
لكل عدد من ج

الاعم بعض ج موجودا اما الليس ب ونقيض قولنا لا شيء من ج ب الذي يعني كل ج
عنه ب بلا زيادة فهو قولنا بعض ج دائما هو ب لما ابطل قولهم حاول تحقيق
الحق فيه وهو ان نقيض المطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيفية التي تعم
الضرورية وغيرها وذلك لان الاقسام العقلية هي اما دوام ايجاب ضروريا
كان او لم يكن واما دوام سلب ضروريا كان او لم يكن واما وجود خال عن الدوام
والمطلقة العامة الايجابية تشتمل على الاول والثالث وتخلو عن الثاني والسلبية
تشتمل على الثاني والثالث وتخلو عن الاول فالمقابلة للايجابية هي الدائمة
السالبة وللسلبية هي الدائمة الموجبة فاذن المقابلة للمطلقة العامة هي
الدائمة المخالفة في الكيف ولا يجوز ان يكون نقيضها ضرورية مخالفة لانهما
يكذبان معا اذا كانت المادة دائمة لا ضرورية مخالفة للمطلقة وموافقة للفرق
اما المطلقة فانما يكذب لان المادة دائمة مخالفة لها واما الضرورية فلانها
لا ضرورية والشيخ اورد المحصورات الاربع بالتفصيل واسد بالكليتين وبين
ان نقيضيهما الدائمتان الجزئيتان ثم قال وانت تعرف الفرق بين هذه
الدائمة والضرورية يعني تناول الدائمة لها ولغيرها وانما قال ذلك لان
الفرق بينهما في الجزئيات ظاهر ثم قال ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق
هو قولنا كل ج دائما يسلب عنه ب وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب
الكلي وهو انه لا شيء من ج ب بحسب التعارف المذكور ونقيض قولنا ليس بعض
ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما هو ب وفيه نظر وهو ان السالبة
الكلية من الدائمة ومن المطلقة العرفية انما يتطابقان في اعتبار الدوام و
الاشتمال على الضرورة واللاضرورة ويختلفان في ان الحكم في احديهما بحسب
الذات وفي الاخرى بحسب الوصف فاذن ليستا متطابقتين على الاطلاق ولو
كانتا متطابقتين مطلقا لكان سلب المطلقة العامة يناقض المطلقة العرفية اذا
خالفها وليس كذلك على ما يجيء بيانه قوله واما المطلقة التي هي اخص وهي التي
خصصناها نحن باسم الوجودية قد ذكرنا ان الوجودي تارة نعترفه اللاضرورة
وتارة نعترفه اللادوام والمطلق العام انما يفضل على الاول بالضروري
الذاتي وعلى الثاني بالدوام المحتمل للضروري فنقيضاهما نقيض المطلق العام
مضافا الى ما تخليا عنه مما هو داخل في المطلق العام اعني بعض الوجودي
اللاضروري الضروري موافق والدائم مخالف وبعض الوجودي اللادائم

النقيض

دايم اما موافق واما مخالف واعلم ان الجهات المتباينة اذا وقعت في نقيض قضية ذات جهة واحدة كما وقعت ههنا فالواجب ان توضع موضع ذلك النقيض قضية واحدة على وجه لا يخلو الحكم فيها عن احدى تلك الجهات لو امكن **قوله** واذا قلنا فيها كل ج ب اي على الوجه الذي ذكرناه كان نقيضه ليس اما بالوجود كل ج ب اي بل اما بالضرورة بعض ج ب او ب مسلوب عنه كذلك وفي بعض النسخ اي بل اما دائما بعض ج ب او ب مسلوب عنه كذلك والصحيح هو الاخير وحده وذلك لانه نقيض الوجودي اللادائم والاول ليس بنقيض لاحد من الوجوديين بل انما هو نقيض الممكن الخاص ولعل السهو انما وقع من الناسخين ومما يدل على ان الحق هو الاخير انه اورد في نقايض باقي المحصورات دوام الطرفين لا ضرورتهما **قوله** واذا قلنا فيها ليس ولا شيء من ج ب اي على الوجه الذي ذكرناه كان نقيضه المقابل له ما نفهم من قولنا بعض ج دائما له ايجاب ب او سلبه لانه اذا سبق الحكم ان كل ج ينفى عنه ب وقتا ما لا دائما فانما يقابله ان يكون نفي دائما او اثبات دائما ولا يجد له قضية لا قسمة فيها مقابلة او يعسر وجودها اي لا نجد قضية تشتمل على الدائمتين المختلفتين لا قسمة فيها بالسلب والايجاب لانهما في الكل والبعض لا يتداخلان او يعسر وجودها كما لو وضعت جهة تشتمل على الدائمتين المختلفتين فقط ثم قيل في هذا الموضع ان الحكم على بعض ج ب تلك الجهة **قوله** ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا الوجه لا شيء من ج اما هو بالوجود ب بل اما كل ج ب دائما او لا شيء من ج ب دائما ونقيض قولنا ليس بعض ج ب اي ليس بهذا المعنى هو قولنا كل ج اما دائما ب واما دائما ليس ب وذلك ظاهر واعلم ان قولنا كل ج دايما اما ب واما ليس ب يصدق في ثلث مواضع احدها ان يكون ايجاب ب على كل ج دائما والثاني ان يكون سلبه عن كل ج دائما والثالث ان يكون ايجابه على البعض وسلبه عن الباقي دائمين **قوله** ولا تظنن ان قولنا ليس بالاطلاق شيء من ج ب الذي هو نقيض قولنا بالاطلاق شيء من ج ب هو في معنى قولنا بالاطلاق ليس شيء من ج ب لان الاول قد يصدق مع قولنا بالضرورة كل ج ب ولا يصدق معه الاخر يريد ان سلب الاطلاق الذي هو نقيض الاطلاق ليس هو اطلاق السلب الذي هو احد قسمي الاطلاق فان سلب الاطلاق العام يقع على الضرورة المخالفة وسلب الاطلاق الخاص يقع على الضرورتين جميعا واطلاق السلب لا يقع عليهما وقد مر بيان هذا مرة اخرى حين قال والسالبة الوجودية التي بلا دوام

هي غير

هي غير سالبة الوجود بلا دوام **قوله** فان اردنا ان نجد للمطلقة نقيضا من جنسها كانت الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص مما توجبه نفس الايجاب او السلب المطلقين وذلك مثلا ان يكون الكلي الموجب المطلق هو الذي ليس انما الحكم في كل واحد فقط بل وفي كل زمان كون الموضوع على ما وصف به ووضع معه على ما يجب ان نفهم من المعتاد في العبارة عنه في السالب الكلي حتى يكون قولنا كل ج ب انما يصدق اذا كان كل واحد من ج ب في كل زمان له ج وفي كل وقت حتى اذا كان في وقت ما هو موصوفا بانه ج بالضرورة او غير الضرورة وفي ذلك الوقت لا يوصف بب كان هذا القول كاذبا كما يفهم من اللفظ المتعارف في السلب الكلي الباعث على هذا ان المعلم الاول وغيره قد يستعملون في القياسات المطلقة نقايض بعض المطلقات على انها مطلقة ولذلك حكم الجمهور بانها تتناقض فلما ابطله الشيخ اراد ان يجعل لذلك محملا فتمسك بحيلتين اولاهما حمل المطلقة على العرفية وهو ان يكون الحكم دائما بدوام وصف الموضوع وح يكون هذا المطلق اخص من المطلق العام والحالية وبين المطلق الخاص يختلف في العموم فانه يشمل الضروري والدايم بخلاف المطلق الخاص والمطلق الخاص يشمل اللادايم بحسب الوصف بخلافه **قوله** فاذا اتفقنا على هذا كان قولنا ليس بعض ج ب على الاطلاق نقيضا لقولنا كل ج ب وقولنا بعض ج ب على الاطلاق نقيضا للسالبة الكلية هذا موضع بحث ونظر لانه ان اراد به ان المطلقات العرفية متناقضة كان باطلا فان دوام الايجاب بحسب الوصف لا يناقض دوام السلب بحسبه لاحتمال كون الحكم لا دائما بحسبه ايجابا او سلبا وان اراد به ان المطلقة العرفية يناقضها المطلقة العامة والخاصة كان ايضا باطلا لانهما يجتمعان على الصدق عند كون الحكم عرفيا لا دائما بحسب الذات موافقا للمطلقة العرفية فان المطلقة العرفية يصدق معه لكونه عرفيا والمطلقة العامة والخاصة المخالفة يصدقان ايضا لكونه لا دائما بحسب الذات بل الحق فيه ان نقيض المطلقة العرفية هو مطلقة حينية مخالفة وذلك لان الدوام يقابله الاطلاق العام فلما كان الدوام ههنا بحسب وصف الموضوع فينبغي ان يكون الاطلاق العام ايضا بحسبه لوجوب اتحاد الشرط في طرفي النقيض كما مر وهذا الاطلاق يشمل الدوام المخالف واللادوام كليهما بحسب الوصف وهو اخص من الاطلاق العام بحسب الذات بالعرفي اللادايم المخالف **قوله** لكنا نكون قد شرطنا زيادة على نفس ما صح تقيضه مجرد

داعم

الاثبات والنفى اى كان للاطلاق او لاعبارة عن مجرد الاثبات والنفى وههنا قد لحقه
شرط ما وهو الدوام بحسب الوصف قوله ومع ذلك فلا يجوز نا مطلق اى العرفى الخاص
للمطلق بحسب الوصف اللادايم بحسب الذات فان الدايم بحسبها لا يجامع المطلقة
العامة بحسب الذات ايض وجودى بهذا الشرط قد ذكرنا ان لمحصلى اهل هذه الصناعة
فى تفسير الاطلاق رايين احدهما انه يشمل الضرورى كما ذهب اليه ثامسطيوس وهو
العام والثانى انه لا يشمله كما ذهب اليه الاسكندر وهو الخاص فالشيخ اراد ان بين
ان كل واحد من الرايين يمكن ان يخصص على الوجه الذى ذهب اليه ههنا حتى يتمشى
التناقض فى المطلقات بحسب الرايين جميعا وبيانه ان العرفى يمكن ان يوخذ متناولا
للضرورة ويكون عاما ويمكن ان يوخذ غير متناول لها ويكون خاصا فالمطلق
العام العرفى يوافق الراى الاول والخاص وهو العرفى الوجودى يوافق الاسكندرى
قوله لانه ليس اذا كان كل ج ب كل وقت يكون فيه ج يكون بالضرورة ما دام
موجود الذات هو ب وقد عرفت هذا يعنى ليس اذا صدق العرفى يجب ان يصدق
الضرورى الذاتى بل يصدق العرفى ولا يصدق الضرورى وذلك حين كونه وجوديا
فالعرفى الوجودى مطلق غير ضرورى كما ذهب اليه الاسكندر مع انه يناقض فى
جنسه ونقيضه هو نقيض العرفى العام مضافا الى الضرورى الذاتى الموافق وهو
الوصفى قوله والقوم الذين سبقونا لا يمكنهم فى امثلتهم واستعمالاتهم ان يصلحوا
على هذا وبيان هذا فيه طول يريد ان الجمهور من المنطقيين لا يمكنهم التخلص عما
ذهبوا اليه وهو القول بكون المطلقات متناقضة على الاطلاق وذلك لانه لا
يمكنهم ان يحملوا المطلق المذكور فى التعليم الاول على ما ذهبنا اليه ههنا فى جميع
المواضع فان من امثلة التعليم الاول للمطلقات قوله كل فرس مستيقظ وكل
نايم مستيقظ وما يجرى مجراها مما لا يمكن حمله على العرفى وكذلك فى الاستعمالات
فان فى التعليم الاول قد استعملت المطلقة حيث لا يمكن استعمال العرفية هناك
قوله وان كانت الحيلة ايضا ان نجعل قولنا كل ج ب انما يقصد فيه قصد زمان
بعينه هذا هو الحيلة الثانية لان نجعل المطلقات بحيث تتناقض وهو ان
يراد بالموضوع ما يوجد منه فى زمان بعينه من الماضى والحال كما ذهب اليه
قوم فى تفسير المطلق وقد ذكرناه قوله لا يعم كل احاد ج بل كل ما هو ج موجودا
فى ذلك الزمان وكذلك قولنا ليس شىء من ج ب اى من جميع ما ت زمان
موجود بعينه وح فانا اذا احفظنا فى الجزئيتين ذلك الزمان بعينه بعد ساعة

الجزئيتين

ما يجب ان يحفظ مما حفظه سبيل صح التناقض اشارة الى ما ذكرناه من ان هذا الاعتبار
يقتضى جزئية الحكم وانما يصح التناقض بحسب هذا الاعتبار لان الحكم على جميع
زمان ما بها جميعها ب وبان بعضها ليس ب فى ذلك الزمان بعينه مما لا يجتمعان
على الصدق ولا على الكذب اقول وهذا ايضا يحتاج الى شرط اخر وهو كون
ذلك الزمان مطابقا للحكم غير محتمل لان ينقسم الى اجزاء يمكن ان يقع الحكم فى بعضها
دون بعض فيجمع الوقوع واللاوقوع معا فى ذلك الزمان ويصدقان معا مثلا
اذا قلنا كل انسان موجود فى نهار هذه الجمعة فهو صايم ذلك النهار فانه
يناقض قولنا بعضهم ليس بصايم ذلك النهار واما اذا قلنا كل انسان موجود فى
نهار هذه الجمعة فهو مصلى فيه فانه لا يناقض قولنا بعضهم ليس بمصلى فيه لانه
يمكن ان يكونوا مصلين فى بعض اجزائه غير مصلين فى البعض الاخر فيصدق
الحكمان معا كما ذكرناه فى المطلقات الا ان يقيد احد الطرفين بالدوام كما كان ثمة
قوله فقد قضى بهذا قوم لكنهم ايضا ليس يمكنهم ان يستمروا على مراعاة هذا
الاصل ومع ذلك فيحتاجون الى ان يعرضوا عن مراعاة شرايط لها غناء وليرجع فايدة
فى تحقيق ذلك الى كتاب الشفا يريد ان هذا مذهب قوم فى تفسير الاطلاق
كما مر لكن الفساد يتوجه عليهم من جهتين احدهما انه لا يمكنهم الاستمرار على
مذهبهم فى جميع المواضع مثلا اذا ارادوا عكس السالبة الكلية المطلقة وكانت
المادة قولنا لا واحد من الكتاب الموجودين فى هذا الزمان بمالك الف وقد ذهب
يشكل عندهم الى قولنا لا واحد ممن يملك الف وقد ذهب بكاتب ولا يبقى الموضوع
على شرطه فانه يمكن ان يكونوا فى هذا الزمان من يملك الف وقد ذهب ثم مع ان هذه
القضية يلزمهم ان يجعلوها ايضا مطلقة اذ ليست بضرورية ولا ممكنة على تفسيرهم
ولا خارج عن هذه الثلثة عندهم فظهر ان مذهبهم لا يستمر والثانى انهم يحتاجون
الى الاعراض عن مراعاة شرايط كثيرة الفوايد فى العلوم وغيرها وذلك كاعتبار
الجهات التى يكون بحسب انتساب المحمولات الى الموضوعات فى طبايعها وهم حين
يجعلون الجهات متعلقة بالاسوار معرضون عنها ضرورة واعلم ان الفساد فى
هذا الاعتبار انما وقع لتقييد الموضوع بالزمان المعين فان ذلك يجعل الحكم جزئيا
لتعلقه ببعض ما يقال عليه الموضوع اما اذا قيد الحكم بزمان بعينه وترك الموضوع
مطلقا واقعا على كل ما يقال عليه كانت القضية مطلقة وقيته صادقة على الضرورية
الوقتية او على غيرها وح يكون المتناقضتان مطلقتين من جنس واحد ولا يقع

في القضايا المسافة بعضان متحد الجهة غير مهدين وينبغي ان يكون الزمان كما وصفنا لئلا يمكن ان يجتمعا على الصدق ... الى مناقض ساير ذوات الجهة اما الدايمة فنبايتها يجري على نحو مناقضة الوجودية التي بحسب الحيلة الاولى وبقرب منهما فلنعرف من ذلك قد مر ان الاطلاق العام والدوام المحتمل للضرورة المتنافيين متقابلان فنقيض هذه الدايمة مطلقة عامة مخالفة لها في الكيف ونقيض الدايمة اللاضرورية هو تلك ايضا مضافة الى الضرورية موافقة وقد بينا ان الوجودية التي بحسب الحيلة الاولى اذا كانت عامة كان نقيضها مطلقة عامة وضميمة مخالفة واذا كانت وجودية خاصة كان نقيضها تلك ايضا مضافة الى الضرورية مواضعة فظهر ان نقيض الدايمة كنقيض العرفية الا ان الاطلاق في احدهما بحسب الذات وفي الاخر بحسب الوصف وهو المراد من قوله وبقرب منهما واما قولنا بالضرورة كل ج ب فنقيضه ليس بالضرورة كل ج ب اي بل يمكن بالامكان الاعم والعام دون الاخص والخاص ان يكون بعض ج ب ويلزمه ما يلزم هذا الامكان في هذا الموضع واما قولنا بالضرورة لا شي من ج ب فنقيضه ليس بالضرورة لا شي من ج ب اي بل يمكن ان يكون بعض ج ب بذلك الامكان دون امكان اخر وقولنا بالضرورة بعض ج ب يقابله على القياس المذكور يمكن ان لا يكون شي من ج ب اي بالامكان الاعم وقولنا بالضرورة ليس بعض ج ب يقابله على ذلك القياس قولنا يمكن ان يكون كل ج ب اي بالامكان الاعم وهذا الامكان لا يلزم سالبة ولا موجبة سالبة فاحفظ ذلك ولا تشبه فيه سهولا ولين وقولنا يمكن ان يكون كل ج ب بالامكان الاعم يقابله على سبيل النقيض ليس يمكن ان يكون كل ج ب ويلزمه بالضرورة ليس بعض ج ب وتمم انت من نفسك ساير الاقسام على القياس الذي استفدته وقولنا يمكن ان يكون كل ج ب بالامكان الخاص يقابله ليس يمكن ان يكون كل ج ب ولا يلزمه انه ممتنع ان يكون ذلك اكثر من لزوم انه واجب لا يلزمه من باب الضرورة شي فاحفظ هذا وقولنا يمكن ان لا يكون شي من ج ب بهذا الامكان يقابله ليس يمكن ان لا يكون شي من ج ب وكان هذا القايل يقول بل واجب ان يكون شي من ج ب او ممتنع وكانه يقول بالضرورة بعض ج ب او بالضرورة ليس بعض ج ب وليس يجمع هذين امر جامع يمكنني في الحال ان اعبر عنه عبارة ايجابية حتى يكون نقيض السالبة الممكنة موجبة ثم ما الذي يحوج الى ذلك ومن المعلوم ان قولنا يمكن ان لا يكون في الحقيقة ايجاب هذا واما قولنا يمكن ان يكون بعض ج ب بهذا الامكان يناقضه قولنا ليس يمكن ان يكون شي

من ج ب بهذا الامكان اي بل اما ضروري ان يكون او ضروري ان لا يكون وقولنا يمكن ان لا يكون بعض ج ب يناقضه قولنا ليس يمكن ان لا يكون بعض ج ب اي بالضرورة يكون كل ج ب او بالضرورة يكون لا شي من ج ب فهكذا يجب ان يفهم حال التناقض في ذوات الجهة ويخلي عما يقولون الاقسام بحسب الضرورة ثلثة ضرورة ايجاب وضرورة سلب وامكان خاص والامكان العام يتناول احدى الضرورتين مع الامكان الخاص فالضرورية والممكنة العامة المختلفتان متناقضتان هذه نقيضة لتلك وتلك نقيضة لهذه والممكنة الخاصة يناقضها ما يردد بين الضرورتين والحال في جمعهما في قضية واحدة كالحال في الدوام الذي مر ذكره والشيخ ذكر هذه الاقسام في المحصورات بالتفصيل والغالط الان في قوله في اخر الفصل وقولنا يمكن ان لا يكون بعض ج ب يناقضه ليس يمكن ان لا يكون بعض ج ب اي بالضرورة يكون كل ج ب وبالضرورة يكون لا شي من ج ب موضع نظر فان الواجب ان يراد فيه او بالضرورة يكون بعض ج ب وباقيه ليس ب او يقال لها بالاجمال بالضرورة كل ج هو اما ب واما ليس ب ليدخل فيه الاقسام الثلثة كما مر في باب الدوام ... الى عكس المطلقات العكس هو ان يجعل المحمول من القضية موضوعا والموضوع محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق او الكذب بحاله هذا رسم العكس المستوي الخاص بالحمليات وان جعل بدل المحمول محكوما به وبدل الموضوع محكوما عليه صار رسما للعكس المستوي مطلقا واشتباه المحمول بجزئه في المثال المشهور وهو قولنا لا شي من الحايط في الوتد الذي لا ينعكس الى قولنا لا شي من الوتد في الحايط وما يجري مجراه مما لا يقع لمن له فطانة والقيد الذي زاد فيه الفاضل الشارح لاجله وهو قوله ان يجعل المحمول بكليته موضوعا والموضوع بكليته محمولا لا حاجة اليه فان بعض المحمول لا يكون محمولا وبعض الموضوع لا يكون موضوعا واشتراط حفظ الكيفية واجب في العكس اصطلاحا ويجب اشتراط بقاء الصدق ايضا والا لما كان العكس لازما للاصل القضية وليس المراد منه ان الاصل ينبغي ان يكون بحيث لو صدق لصدق العكس اي يكون وضع الاصل مستلزما لوضع العكس واما اشتراط الكذب فيه فمستدرك لان استلزام صدق الملزوم لصدق لازمه لا يقتضي استلزام كذب الملزوم لكذب لازمه فان استثناء نقيض المقدم لا ينتج ومن المواد الكاذبة ما يصدق عكسها كقولنا كل حيوان انسان فانه

كاذب وعكسه وهو بعض الناس حيوان صادق فزيادة او الكذب في الكتاب سهو
وقع من ناسخيه فان اكثر الكتب خالية عنها وقد رايت بعض نسخ هذا الكتاب ايضا خاليا
عنها وكثير من المتاخرين لم يتنبهوا لهذا وذكروا قيد الكذب في مصنفاتهم قوله وقد جرت
العادة ان يبدا بعكس السالبة المطلقة الكلية ويبين انها منعكسة مثل نفسها والحق
انه ليس لها عكس لا بشي من الحيل التي قيلت فانه يمكن ان يسلب الضحاك سلبا
بالفعل عن كل واحد من الناس ولا يجوز ان يسلب الانسان عن شي من الضحاكين
فربما كان شي من الاشياء يسلب بالاطلاق عن شي لا يكون موجودا الا فيه ولا
يمكن سلب ذلك الشي عنه يريد ان السالبة الكلية المطلقة عامة كانت او خاصة
لا تنعكس لا اذا كانت بحسب الحيلتين المذكورتين وبين ذلك بان الشي الذي له
خاصة مفارقة قد تسلب عنه بالاطلاق ويمتنع سلبه عنها فاذن الانعكاس لا يطرد
في جميع المواد وهذا هو المراد من قولنا لا تنعكس وذكر الفاضل الشارح ان بعض الاعراض
العامة ايضا كذلك لموضوعاتها كالمتحرك للانسان فلا فائدة في التخصيص بالخاصة اقول
ولعل الشيخ انما خص البيان بالخاصة لكونها اوضح فان ايجاب الموضوع على الخاصة
الذي هو المقابل للعكس المطلوب انما يكون كليا وعلى العرض جزئيا والامتناع عن
الجمع على الصدق في المتضادتين اوضح منه في المتناقضتين قوله والحجة التي يحتجون
بها الا بالزم الا ان توخذ المطلقة على احد الوجهين الاخرين واما ان تلك الحجة كيف
هي فهي انا اذا قلنا ليس ولا شي من ج ب فيلزم ان يصدق ولا شي من ب ج
المطلقة والا صدق نقيضها وهو ان بعض ب ج المطلقة فلنفرض ذلك البعض
شيئا معينا وليكن د فيكون د بعينها ج وب معا فيكون شي مما هو ج هو
ب وذلك الشي هو د المفروض لان العكس الجزئي الموجب وجيه فانا لم نعلم
بعد انعكاس الجزئي الموجب وقد كنا قلنا لا شي مما هو ج ب هذا محال هذه
الحجة قد اوردت في التعليم الاول واعترض بعض المنطقيين عليها اولا بانها
مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية وهو انما تبين في موضعه بانعكاس
السالبة الكلية وذلك دور وثانيا بانها تثبت بالخلف الذي تبين بعد هذا
عند ذكر القياسات الشرطية ثم اورد حجة اخرى مدلها على ما سياتي ذكرها و
اجاب من بعده بان هذه الحجة ليست مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية بل انما
تثبت بالافتراض كما ذكره الشيخ ولو كان بيانها بانعكاس الموجبة الجزئية وكان ذلك
البيان في موضعه بالافتراض لا بالبناء على انعكاس السالبة الكلية لما كان دورا

بل كان نحو ترتيب من غير ضرورة والخلف وان كان موضع ذكره في القياسات الشرطية
فهو قياس بين بنفسه انما يذكر لتجريده عن المادة في ذلك الموضع لكونه احد تلك
الانواع لا لانها محتاجة الى بيان اورد هناك ويرد على الاعتراض انه مبني على قياس
من الشكل الثالث هكذا د هو ج ود هو ب فبعض ج هو ب والحق انه ليس كذلك
لان الحد د ليست متباينة ولا بعضها محمولا على بعض فالصورة ليست بقياس فضلا
عن ان يكون من الشكل الثالث بل معناه ان الشي الذي يوصف ب بعينه في
ذهننا ونسميه د فهو الذي حمل عليه ج ويلزم منه ان يكون الشي الذي يحمل
عليه ج يوصف ب فيكون بعض ما هو ج هو ب فليس هذا الا تصورا فاما في
موضوع ومحمول د بالفرض والتسمية والقياس يستدعي حدا مغايرا لها وتسمية
الشي لا يصيره شيئين وهذه حال هذه الحجة والشيخ بين انها لا تنتج في بيان
انعكاس المطلقات المذكورة بل تنتج في بيان انعكاس المطلقات بحسب احدى
الحيلتين قوله واما الجواب عنها فهو ان هذا ليس بمحال اذا اخذ السلب مطلقا
لا بحسب عادة العبارة فقط فقد علمت انما في المطلقة يصدقان كما يصدق سلب
الضاحك بالفعل السلب المطلق عن كل واحد واحد من الناس وايجابه على
بعضهم يشير الى عدم انتاجها هاهنا بان الخلف يلزم لو كان بعض ج ب يناقض
لا شي من ج ب المطلقتين لكنهما ربما يجتمعان على الصدق ثم ما قيل له انه محال
في تلك الحجة ليس بمحال بل ممكن ويمثل بالانسان والضاحك حين يقال كل انسان ليس
بضحاك مطلقا ويدعى انها تنعكس الى قولنا كل ضحاك ليس بانسان والا فبعض ما
هو ضحاك هو انسان وبالافتراض بعض الانسان ضحاك فالمحال انما يلزم لو كان
هذا يمتنع الجمع على الصدق مع قولنا كل انسان ليس بضحاك لكنهما يصدقان معا
فالمحال غير لازم وقد الف الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي قياسا من قوله بعض
ج هو ب نقيض العكس المطلوب وقوله لا شي من ج ب الاصل الذي يريد عكسه فانتج
بعض ب ليس ب هف فاستحسنه الشيخ واقول انه لا يفيد المطلوب الا اذا كانت
النتيجة بعض ب ليس ب عند ما يكون ب حتى يكون كاذبة مشتملة على الخلف
والا فربما يكون صادقة وذلك لان الموصوف ب قد يمكن ان يخلو عنه وح
يكون ب مسلوبا عنه بالاطلاق فانا نقول كل نائم مستيقظ مطلقا ونقول
لا شي من المستيقظ بنائم ما دام مستيقظا وهذان ينتجان قولنا لا شي من النائم
بنائم وهو حق فهذا التاليف يفيد في هذا الموضع بعد ان يعلم ان الصغرى

المطلقة الوصفية مع الكبرى العرفية السالبة ينتج سالبة وصفية في الشكل الاول
واما على الوجهين الاخرين من الاطلاق فان السالبة تنعكس على نفسها بهذه
الجهة بعينها اما على الوجه الاول منهما فتقريره ان نقول قولنا لا شيء من ج ب
ما دام ج ولكن عرفيا عاما ينعكس الى قولنا لا شيء من ب ج ما دام ب والا فبعض
ب ج وبالافتراض بعض ج ب وقد كان لا شيء من ج ب ما دام ج هذا خلف اقول
ان التحقيق يقتضي ان يكون نقيض لا شيء من ب ج ما دام ب هو بعض ب ج بالاطلاق
العام الوصفي كما ذكرنا وانما يكون عكسه وهو بعض ج ب نقيضا لقولنا لا شيء من
ج ب ما دام ج اذا كان ذلك العكس ايضا مطلقة عامة وصفية لانه ان كان مطلقة
بحسب الذات امكن اجتماعها مع لا شيء من ج ب ما دام ج على الصدق كما مر فهذه الحجة
مبنية على انعكاس الموجبة الجزئية المطلقة الوصفية كنفسها والافتراض لا يفيد
الا الانعكاس المطلق لها اما كون العكس ايضا وصفية فيحتاج الى بيان ثم بيانه
بان نقول اذا قلنا بعض ج ب بالاطلاق الوصفي كان معناه ان شيئا مما يوصف
بج فهو في بعض اوقات اتصافه بج يوصف بب ويلزم منه ان ذلك الشيء في ذلك
الوقت يكون موصوفا بب وج فاذن بعض ما يوصف بب موصوف بج في بعض
اوقات اتصافه بب وج يتم الحجة واما اذا كان العرفي وجوديا فانه ينعكس ايضا
وقد اختلف في جهة عكسه فقول الشيخ يوهم انه يقول بانه ينعكس عرفيا عاما لانه
قال في الشفا عكسه يجوز ان يكون كالاصل وهذا يدل على انه يجوز ان يكون ايضا
بخلاف الاصل اعني يكون ضروريا وعلى هذا التقدير فالبيان بطريق الخلف هو الذي
مر من غير تفاوت وقال القاضي الساوي صاحب البصائر انه يجب ان يكون كالاصل
لانه لو كان دائما او ضروريا لكان عكس العكس الذي هو الاصل ايضا دائما او
ضروريا وذلك لانعكاسهما على انفسهما هف وقال من تاخر عنه زمانا انا نقول
لا شيء من الكاتب بساكن لا دائما بل ما دام كاتبا ولا نقول في عكسه لا شيء من الساكن
بكاتب لا دائما لان بعض ما هو ساكن يدوم سكونه كالارض فلاجل ذلك كان
العكس عرفيا عاما محتملا للضرورة او الدوام وقال اخر بعده هذا العرفي
العام يجب ان يكون البعض منه عرفيا خاصا لئلا يلزم ما اورده صاحب البصائر
واقول في تقريره ان هذا العكس لا يحفظ الكمية والجهة معا بل يحفظ احديهما لا
وحدها اما الكمية فيح يصير الجهة عامة واما الجهة فيح يصير الكمية جزئية
اما الانعكاس فلان الاصل يقتضي امتناع اجتماع وصفي ج وب ويلزم منه ان ذلك

ان الموصوف بب حال اتصافه به يكون موصوفا بج واما انحفاظ الجهة في البعض
فلان الاصل يقتضي ان ذات ج قد يخلو عن الاتصاف به والا لكان لا اتصافها
بب ايضا دائما وكان لا دائما هف وانها قد تتصف بب في بعض اوقات خلوها عن
عن ج والا لكان ب دائم السلب عنها وكان لا دائما هف فتلك الذات عند
اتصافها بب يمتنع ان توصف بج لا دائما ولكن ما دامت موصوفة بب وهو
المطلوب واما احتمال العموم فلان ب لما امكن محمولا في الايجاب على الذات
الموصوفة بج احتمل لان يكون اعم منها فيكون شيء ما آخر يوصف بب ولا يحمل
عليه تلك الذات اصلا ولا محالة يكون تلك الذات ضرورية السلب عن ذلك الشيء
فلاجل ذلك لا يصح ان يسلب ج عن كل ما يوصف بب بالوجود بل عن بعضه
واما عن كله فيما يشمل الوجود والضرورة وهي العرفي العام واعلم ان العرفي
العام يصدق مع احتمالات كثيرة ككون الجهة ضرورية في الكل او دائمة في الكل
او وجودية عرفية في الكل وضرورية في البعض ودائمة في البعض وضرورية
في البعض ووجودية في البعض ودائمة في البعض ووجودية في البعض او ضرورية
ودائمة ووجودية معا في الابعاض وهذا العرفي العام يصدق مع اربعة
احتمالات منها هي ان يكون وجودية في الكل او في البعض ولا يصدق مع
باقيها واما على الوجه الثاني من الوجهين الاخرين فتقريره ان نقول قولنا
لا شيء من جيمات الزمان الفلاني ب في ذلك الزمان لا ان نشترط في ب ان يكون
موجودا في ذلك الزمان فانه ربما لا يكون لشيء مما يوصف به وجود حينئذ كما
ذكرنا وتمثلنا فيه بما لك الف وقد ذهب بل ندعي صدق حكم العكس في ذلك
الزمان وبيانه بانه لو لم يكن ذلك حقا لكان بعض ب ج في ذلك الزمان
فبالافتراض يكون بعض ج ب في ذلك الزمان وقد كان لا شيء من جيمات
ذلك الزمان ب هذا خلف والكلام على تناقض المطلقات بهذا الوجه قد مر
فلا وجه لاعادته واما الحجة المحدثة التي لهم من طريق المباينة التي احدثت
بعد المعلم الاول فلا يحتاج الى ان نذكرها فانها وان اعجب بها عالم مزورة
وقد بينا حالها في كتاب الشفا الحجة المحدثة هي التي اشرنا اليها انها احدثت
بعد الاعتراض على الحجة الاولى وقد استحسنها الحكيم الفاضل ابو نصر
الفارابي وهي انهم قالوا ج مباين لب ومباين المباين مباين فب ايضا مباين
لج فلا شيء من ب ج واستدل الفاضل الشارح على هذه الالفاظ بان قال قد

يكون مباين المباين هو الشي نفسه فلا يجب ان يكون مباينا وذلك لانه اذا جعل
المباين لب هو ج فالمباين له قد يكون ب وقد يكون غيره وقد كان في قولهم مباين
المباين المضاف بفتح اليا على انه اسم المفعول والمضاف اليه بكسر اليا على انه
اسم الفاعل والفاضل الشارح ظنهما بالكسر سهوا فاعترض عليهم بما ذكره وفي وجه
ارود هذه الحجة ما ذكره الشيخ في الشفا وهو ان المباينة تقع بالاشتراك على
معان مختلفة كالتي بالمكان والتي بالحد والتي بالسلب والمراد منها هاهنا التي بالسلب
فيرجع قولهم ج مباين لب الى انه قد سلب عنه ب وقولهم ومباين المباين مباين
الى ان ما سلب عنه شي فيجب ان يكون مسلوبا عن ذلك الشي وهذا هو المطلوب
نفسه ماخوذا في بيانه قوله واما الكلية الموجبة فانها لا يجب ان تنعكس كلية فربما
كان المحمول اعم من الموضوع ولا يجب ايضا ان تنعكس مطلقة صرفة بلا ضرورة
فانه ربما كان المحمول غير ضروري للموضوع والموضوع ضروري للمحمول مثل
المتنفس لذي الرية من الحيوان فانه وجودي ليس بدايم اللزوم ولكن ضروري
للحيوان ذو الرية فان كل متنفس فانه بالضرورة حيوان ذو رية بل انما تنعكس
المطلقة مطلقة عامة يحتمل الضرورة لكن الكلية الموجبة يصح عكسها جزئيا
موجبا لا محالة فانه اذا كان كل ج ب كان لنا ان نجد شيا معينا هو ج و ب
فيكون ذلك الجيم ب وذلك البا ج وكذلك الجزئية الموجبة تنعكس مثل
نفسها الكلية الموجبة من المطلقات لا تنعكس كلية لاحتمال ان يكون المحمول اعم
من الموضوع ولا مطلقة خالية عن الضرورة لاحتمال ان يكون الموضوع ضروريا
للمحمول سواء كان المحمول ضروريا له او غير ضروري بل تنعكس جزئية للافتراض في
مطلقة عامة لان موضوع الموجبة انما يكون ثابتا على الوجه المذكور والايجاب
المطلق يقتضي ثبوت المحمول لذات الموضوع بالفعل ففي العكس يصير تلك الذات
موصوفة مع المحمول وتصير جهة الاصل جهة لمحموله الذي صار موضوعا في
العكس بالنسبة الى تلك الذات والجهة التي كانت لوصف الموضوع بالنسبة اليها
في الاصل جهة للعكس وكلتاهما مطلقتان فجهة العكس ايضا مطلقة وما
ذهب اليه الفاضل الشارح من كون جهة العكس ممكنة بناء على انه كذلك في الفرض
فليس بشي وسيجي بيانه قوله فان كان الكلي والجزئي الموجبان من المطلقات
التي لها من جنسها نقيض برهن على انها تنعكس جزئية من طريق انه ان لم يكن
حقا ان بعض ب ج فلا شي من ب ج فلا شي من ج ب قيل هذا القيد لا فائدة

فيه قال

يفيد صدق العكس الذي هو اخص كذا يفيده العلم بانه يفيد مع العكس من لوازمه وان كان اعم منه

فيه قال صاحب البصاير وذلك لان الجهة عامة غير متخصصة بالمطلقات التي لها
من جنسها نقيض وذلك لان جميع المطلقات الموجبة تنعكس الى المطلقة العامة
الجزئية الموجبة والا لصدق نقيضها وهو السالبة الدائمة الكلية وتنعكس كنفسها
الى ما يضاد الاصل او يناقضه وقيل فايدة هذا التخصيص هي ان انعكاس السالبة الدائمة
يبين بانعكاس الموجبة الجزئية المطلقة فيلزم الدور واجيب عنه بانه يمكن ان
يبين انعكاس الموجبة الجزئية بالافتراض حتى لا يكون دورا واقول الوجه في فايدة
هذا القيد ان الشيخ لم يبين انعكاس المطلقات بانعكاس الدائمة الذي لم يبين بعد
احترازا اما من الدور او من سوء الترتيب لكن لما كان نقيض العكس الذي يدعي صحته
سالبة دائمة كلية كان عنده انها تطابق السالبة العرفية على ما ذهب اليه في باب
التناقض وقد بين ان السالبة العرفية تنعكس كنفسها فاذن كان عكسها ضدا او
نقيضا للاصل بحسب ما ذهب اليه ولم يكن الكلام مبنيا على ما بعده واعلم ان الخلف لا
يفيد العلم بجهة العكس على التعيين لانه مبني على نقيض المطلوب المعين فكيف يفيد
تعيين المطلوب بل يفيد العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه وان كان اعم منه في
اعتبر هذا الخلف بانه يطرد مع دعوى الامكان العام للعكس اطراده مع الاطلاق
واقول المطلقات العرفية تنعكس مطلقة عامة وصفية لا مرو العرفية الوجودية
تنعكس وجودية كنفسها وذلك لانا اذا قلنا كل ج ب لا دايما بل ما دام ج حكمنا
بان كل ما يوصف بج فانه يوصف بب لا دايما وذلك لان دوام الاتصاف بج المستلزم
لب يقتضي دوام الاتصاف بب هذا خلف فاذن بعض ب الذي هو ج انما يوصف بج لا
دايما بل في بعض اوقات اتصافه بب فالعكس مطلق بحسب الوصف وجودي بحسب
الذات وهذه فايدة لا يعطي امثالها الخلف ابدا بل انما يعطيها اللمية ولذلك لم
يتنبه لها المعتمدون على الخلف واما بعد العلية فقد يمكن ان يبين بالخلف
قوله واما الجزئية السالبة فلا عكس لها فانه يمكن ان لا يكون كل ج ب ثم يكون
كل ب ج فليس كل ب ج مثلا ان الحق هو انه ليس بعض الناس بضاحك وليس يمكن
ان لا يكون شي مما هو ضاحك بالفعل انسانا يريد ان السالبة الجزئية المطلقة
ربما يكون صادقة وعكسها انما يصدق موجبة كلية ضرورية لا سالبة جزئية
ومثل بصدق قولنا ليس بعض الناس ضاحكا مع صدق قولنا كل ضاحك بالضرورة
انسان وامتناع ان يصدق معه نقيضه الذي هو السالبة الجزئية فاذن هي
غير منعكسة وقد ذكر اثير الدين المفضل الابهري وغيره ان السالبة الجزئية

اذا كانت عرفية وجودية فانها تنعكس كنفسها وذلك لانا اذا قلنا ليس بعض
ج ب ما دام ج لا دايما حكمنا باتصاف شي ما بصفتي ج و ب المتنافيتين في وقتين
مختلفين فاذن بعض ما يوصف ب يسلب عنه ج ما دام موصوفا بب لا دايما **اشارة**
الى عكس الضروريات واما السالبة الكلية الضرورية فانها تنعكس مثل نفسها فانه
اذا كان بالضرورة ب مسلوبة عن كل ج ثم امكن ان يوجد بعض ب ج فلنفرض
ذلك انعكس ذلك فكان بعض ج ب على مقتضى الاطلاق الذي يعم الضروري
وغيره وهذا لا يصدق البتة مع السلب الضروري الكلي بل صدقه معه ج فاد
اليه محال ولك ان تبين ذلك بالافتراض فتجعل البعض فتجد بعض موج تتصادر
ب اراد البيان بالخلف فاخذ نقيض المطلوب وكان موجبة جزئية ممكنة عامة
وهو معنى قوله ثم امكن ان يوجد بعض ب ج وكان انعكاسها مما لم يتبين بعد فلم
يبن الكلام عليها بل فرضها مطلقة وهو معنى قوله وفرض ذلك وانما كان له ذ
لان هذا الممكن هو ما لا يلزم عن فرض وجوده محال ثم عكس المطلقة على ما بينها
من قبل فانعكست مطلقة عامة تناقض الاول بحسب الكيفية والكمية وتضاد
بحسب الجهة بل يلزمها من الممكنات العامة ما ناقض الاصل مطلقا فيلزم الخلف
وهو معنى قوله بل صدقه معه محال ثم رجع الى المطلوب وقال فلم يكن ما فرضناه
ممكنا بممكن لانه ادى الى محال والمؤدي الى المحال محال وهو المراد من قوله مما
ادى اليه محال وقد تم كلامه ثم انه ذكر ان بيان انعكاس الموجبة الجزئية
انما ياتي بالافتراض لئلا يذهب الوهم الى التخيل دور **و** الكلية الموجبة
الضرورية تنعكس على نفسها جزئية موجبة لما تبين من حكم المطلق العام لكن
لا يجب ان تنعكس ضرورية فانه يمكن ان يكون عكس الضروري ممكنا فانه يمكن
ان يكون د كالضحاك ضروريا له ب كالانسان و ب كالانسان غير ضروري
له د كالضحاك ومن قال غير هذا وانشا تحايل فيه فلا تصدقه فعكسها اذن
الامكان الاعم والموجبة الجزئية الضرورية تنعكس ايضا جزئية على ذلك القياس
الحق انها تنعكس جزئية موجبة مطلقة عامة بمثل ما مر في المطلقات وبعض المنطقيين
ذهبوا الى انها تنعكس كنفسها ضرورية والشيخ اراد ان يرد عليهم فاشار اولا
الى انها تنعكس جزئية موجبة لمثل ما مر في المطلقات ثم اشتغل بالرد فقال ولا
يجب ان تنعكس ضرورية وتنعكس بمثال الانسان والضحاك ثم قال ومن قال
غير هذا وانشا تحايل فيه فلا تصدقه اي تحايل لبيان ان العكس ضرورية

هوانهم

وهوانهم يقولون ذلك العكس اما ان يكون ضروريا كالاصل او لا يكون فان كان
فهو المطلوب والا فلينعكس العكس مرة اخرى الى غير ضروري لان الضروري
لما انعكس الى غير الضروري فغير الضروري اولى بان ينعكس اليه وغير
الضروري يضاد الاصل في الجهة وذلك خلف وهذا غير صحيح لانه مبني على
ان عكس غير الضروري غير ضروري وهو ليس ببين ولا بحق بل الضروري
وغير الضروري ينعكسان الى كل واحد منهما ثم رجع الشيخ الى انتاج المطلوب
الذي هو ابطال مذهبهم فقال فعكسها اذن الامكان الاعم اي الشامل للضروري
واللاضرورية وانما قال ذلك لان المطلوب لما كان هو الرد على من زعم انه ضروري
وكان البرهان عليه انه يمكن ان يكون ايضا غير ضروري في بعض المواد فالاولى
ان يورد في النتيجة ما يشملهما معا الا ما يثبت ببرهان اخر اذ لو كان قال انه الامكان
الاعم لكانت النتيجة غير ما اقتضاه برهانه وليس قوله انه الامكان الاعم ينافي
لكونه اخص منه في نفس الامر على ما صرح به في ساير كتبه وما تمسك به الفاضل
الشارح في احتمال كون العكس ممكنا وهو قوله ان العكس قد يكون ممكنا لا
يدخل في الوجود كما لو فرض ان الانسان لا يصير كاتبا في مدة وجوده فضعيف
وذلك لانه لا ينافي الاصل فان الاصل يقتضي ثبوت الكاتب الذي ثبت له الا
بالضرورة فان الكاتب ما لم يكن ثابتا لم يكن انسانا ولما ثبت انه انسان
ثبت انه حاصل ايضا لما هو الانسان **و** والسالبة الجزئية الضرورية لا
تنعكس لما علمت ومثاله بالضرورة ليس كل حيوان انسانا ثم كل انسان
حيوان ليس ليس كل انسان حيوانا وذلك ظاهر **اشارة** الى عكس الممكنات
واما القضايا الممكنة فليس يجب لها عكس في السلب فانه ليس اذا لم يمتنع بل
امكن ان يكون لا شي من الناس يكتب يجب ان يمكن ولا يمتنع ان لا يكون احد
ممن يكتب انسانا او بعض من يكتب انسانا وكذلك هذا المثال بين الحال في
الممكن الاخص والخاص فان الشي قد يجوز ان ينفى عن شي وذلك الشي
لا يجوز ان ينفى عنه لانه موضوع الخاص الذي لا يعرض الا له واما في الايجاب
فيجب لها عكس ولكن ليس يجب ان يكون في الممكن الخاص مثل نفسه ولا يستمع
الى من يقول ان الشي اذا كان ممكنا غير ضروري لموضوعه فان موضوعه
يكون كذلك له وتامل المتحرك بالارادة كيف هو من الممكنات للحيوان
وكيف الحيوان ضروري له ولا يلتفت الى تكلفات قوم فيه بل كل

اصناف الامكان ينعكس في الايجاب بالامكان الاعم فانه اذا كان كل ج ب بالامكان او بعض ج ب بالامكان فبعض ب ج بالامكان الاعم والا فليس يمكن ان يكون شي من ب ج بالضروره على ما علمت لا شي من ب ج بالضروره لا شي من ج ب هف وبهذا قال قايل لما بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة وقوتها قوة الموجبة فنقول ان السبب في ذلك انها اعني الموجبة انما تنعكس الى موجبة من باب الامكان الاعم فلا تحفظ الكيفية ولو كان يلزم عكسها من الممكن الخاص لامكن ان تقلب من الايجاب الى السلب فتعود الكيفية في العكس لكن ذلك غير واجب وقوم يدعون للسلب الجزئي الممكن عكسا بسبب انعكاس الموجب الجزئي الذي في قوته وحسبانهم ان ذلك يكون خاصيا ايضا ويعود الى السلب فظنهم باطل وقد تحققه مما سمعته ومن هذا المثال قولنا يمكن ان يكون بعض الناس ليس بضحاك ولا نقول يمكن ان يكون بعض ما هو ضحاك ليس بانسان قوله ولا تلتفت الى تكلفات قوم فيه يريد به قول بعض الفضلاء في بيان ان الممكن الخاص ينعكس كنفسه وهو انا اذا قلنا كل حيوان يمكن ان يكون نايما من جهة ما هو نايم فبعض ما هو نايم فهو من جهة ما هو نايم يمكن ان يكون حيوانا لان حيوانيته ليست له من جهة ما هو نايم حتى يكون له ضروريا من تلك الجهة ورد الشيخ عليه بانه مغالطة اما اولا فلان قوله من جهة ما هو نايم ان جعل جزا من المحمول في الاصل والعكس جميعا وكان يجب ان يجعل جزا من الموضوع في العكس ويصير العكس فبعض ما هو نايم من جهة ما هو نايم يمكن ان يكون حيوانا وح يكون كذبه ظاهرا لان النايم من جهة ما هو نايم لا يمكون حيوانا ولا شيئا آخر غير النايم واما ثانيا فلان هذا المثال وان كان حقا فهو لا يفيد المطلوب لان انعكاس القضية في مادة واحدة لا يقتضي انعكاسها مطلقا بل عدم انعكاسها في مادة يقتضي عدم انعكاسها مطلقا قوله وبهذا قال قايل لما بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة اشارة الى مذهب القدماء فانهم حكموا بان الكلية منها تنعكس جزئية لانها في قوة موجبتها وهي منعكسة موجبة ممكنة جزئية وانما حكمنا بانها لا تنعكس الى ذلك لان العكس يجب ان يكون بشرط بقاء الكيفية على ما وقع عليه الاصطلاح ولعل القائلين بانعكاسها انما ذهبوا الى ذلك لظنهم ان عكسها في قوة سالبة ممكنة جزئية وقد غلطوا فيه لان الموجبة الممكنة الخاصة لا تنعكس ممكنة خاصة بل عامة ليست موجبتها في قوة سالبتها

القضايا اربعة اصناف مسلمات مظنونات مشبهات مخيلات

قوله وقوم يدعون للسلب الجزئي الممكن عكسا اشارة ايضا الى بعض مذاهبهم وباقي الفصل غني عن الشرح النهج السادس اشارة الى اصناف القضايا من جهة ما يصدق بها او نحوه لما فرغ من بيان الاحوال الصورية للقضايا شرع في بيان احوالها المادية فانهما تشتركان في ان البحث عنهما من حيث تتعلق بالقضايا المفردة متقدم على البحث عن صور الاقوال المتألفة من القضايا ومواد ما فقوله من جهة ما يصدق بها عبارة عن حال موادها وقوله او نحوه اي من جهة ما يخيل فان التخيل يشبه التصديق من حيث انه ايضا انفعال ما للنفس بحدية القضية قوله اصناف القضايا المستعملة فيما بين القايسين ومن يجري مجراهم اربعة مسلمات ومظنونات وما معها ومشبهات بغيرها ومخيلات يريد عن يجري مجرى القايسين مستعملي الاستقراءات والتمثيلات ووجه انحصار القضية اما ان تقتضي تصديقا او تأثيرا غير التصديق او لا تقتضي احدهما والاول اما ان تقتضي تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يكون لسبب او لما يشبه السبب وما يكون لسبب فهو المسلمات وما يكون لما يشبه السبب فهو المشبهات بغيرها وغير الجازم هو المظنونات وما معها هو المشهورات في بادي الرأي والمقبولات من وجه وما تقتضي تأثيرا غير التصديق فهو المخيلات وما لا تقتضي تصديقا ولا تأثيرا فلا يستعمل لعدم الفايدة قوله فالمسلمات اما معتقدات واما مأخوذات وذلك لان السبب اما ان يكون من تلقاء نفس المصدق او من خارج قوله والمعتقدات اصنافها ثلثة الواجب قبولها والمشهورات والوهميات وذلك لان الحكم اما ان تعتبر فيه المطابقة للخارج او لا تعتبر فان اعتبرت وكان مطابقا قطعا فهو الواجب قبولها والا فهو الوهميات وان لم تعتبر فهو المشهورات فالواجب قبولها اوليات ومشاهدات ومجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات وقضايا قياساتها معها وذلك لان العقل اما ان لا يحتاج فيه الى شي غير تصور طرفي الحكم او يحتاج والاول هو الاوليات والثاني لا يخلو اما ان يحتاج الى ما ينضم اليه ويعينه على الحكم او ينضم الى المحكوم عليه او اليهما معا والاول هو المشاهدات والثاني لا يخلو اما ان يكون تحصيل ذلك الشي بالاكتساب او لا يكون وما بالاكتساب اما ان يكون بالسهولة او لا بالسهولة والاول هو الحدسيات والثاني ليس من المبادي بل هو من العلوم المكتسبة وما ليس بالاكتساب فهو القضايا التي قياساتها معها وما يحتاج فيه اليهما فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاحساس وهو

التواترات واما ان لا يكون وهو المجربات فهذه ستة اقسام وظاهر كلام الشيخ انه
جعلها اربعة اقسام احدها ما لا يحتاج فيه العقل الى شيء غير تصور طرفي الحكم و
هو الاوليات وثانيها ما نستعين فيه بالحواس وهو المشاهدات وثالثها ما يحتاج
فيه الى غير تصور الطرفين وهو اما خفي وهو المجربات وما معها من الحدسيات و
المتواترات واما ظاهر غير مكتسب وهو القضايا التي قياساتها معها واما الظاهر
المكتسب فليس يقع في المبادي فاعلم ان هذه التقسيمات ليست بذاته فان
الاقسام قد تتداخل باعتبارات كما سيجيء بيانه ولذلك جعلها الشيخ اصنافا لا
انواعا قوله فلنبدأ بتعريف الخاء الواجب قبولها وانواعها من هذه الجملة فاما
الاوليات فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا بسبب من
الاسباب الخارجة عنه فانه كلما وقع للعقل التصور لحدودها بالكنه وقع له
التصديق فلا يكون للتصديق فيه توقف الا على وقوع التصور والفطانة للتركيب
ومن هذه ما هو جلي للكل لانه واضح تصور الحدود ومنه ما ربما خفي وافتقر الى تامل
لخفاء في تصور حدوده فانه اذا التبس المتصور التبس التصديق وهذا القسم لا
يتوعر على الاذهان المشتعلة النافذة في التصور للحكم الذي له علة فهو انما
يجب اذا اعتبر مع علته ولا يجب بدون ذلك والحكم اليقيني هو الواجب في نفسه
الذي لا يتغير وهو الذي يجب قبوله فكل حكم عرف بعلته فهو يقيني وما لا يعرف
بعلته فليس بيقيني سواء كان له علة او لم يكن والعلة قد تكون هي اجزاء القضية
وقد يكون شيئا خارجا عنها والاولي هو الحكم الاولي الذي يوجبه العقل الصريح
لنفس تصور اجزاء القضية لا لسبب خارج فان كانت اجزاء القضية جلية التصور
جلية الارتباط فهو واضح للكل وان لم يكن كذلك فهو واضح لمن يكون جلية عنده
غير واضح لغيره واذا توقف العقل في الحكم الاولي بعد تصور الاجزاء فهو اما لنقصان
الغريزة كما يكون للصبيان والبله واما لتدنيس الفطرة بالعقائد المضادة
للاوليات كما يكون لبعض العوام والجهال قوله واما المشاهدات فكالمحسوسات
وهي القضايا التي انما يستفيد التصديق بها من الحس مثل حكمنا بوجود الشمس و
كونها مضيئة وحكمنا بان النار حارة وكقضايا اعتبارية بمشاهدة قوى غير
الحس مثل معرفتنا بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا وانا نشعر بذواتنا و
بافعال ذواتنا هذه ثلثة اصناف احدها ما نجده بحواسنا الظاهرة كالحكم بان
النار حارة والثاني ما نجده بحواسنا الباطنة وهو القضايا الاعتبارية بمشاهدة

قوى غير الحس الظاهر والثالث ما نجده بنفوسنا لا بآلاتنا وهي كشعورنا بذواتنا
وبافعال ذواتنا والاحكام الحسية جميعها جزئية فان الحس لا يفيد الا ان هذه النار
حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الاحساس بجزئيات
ذلك الحكم والوقوف على علله وهو يجري مجرى المجربات من وجه واما المجربات
فهي قضايا واحكام تتبع مشاهدات منا تتكرر فيفيد اذكارا تتكرر رما فيتاكد منها
عقد قوي لا نشك فيه المجربات يحتاج الى امرين احدهما المشاهدة المتكررة و
الثاني القياس الخفي وذلك القياس هو انا نعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا
يكون اتفاقيا فاذن هو انما يستند الى سبب فيعلم من ذلك ان هناك سببا وان لم يعرف
ماهية ذلك السبب وكلما علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك
لان العلم بسببية السبب وان لم يعرف ماهيته يكفي في العلم بوجود المسبب والفرق
بين التجربة والاستقراء ان التجربة تقارن هذا القياس والاستقراء لا يقارنه
ثم ان التجربة قد يكون كلية وذلك عندما يكون تكرار الوقوع معه بحيث لا يحتمل
4 اللاوقوع وقد يكون اكثريا وذلك عندما يترجح طرف الوقوع مع تجويز اللاوقوع
وقد يكون حكم واحد مجربا كليا عند شخص واكثريا عند اخر وغير مجرب اصلا
عند ثالث ولا يمكن اثبات المجرب للمنكر الذي لم يستوف التجربة قوله وليس على
المنطقي ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لا يشك في وجوده انما ذلك على الفلسفي
الناظر في كيفية استناد المسببات الى اسبابها فالمجرب عند المنطقي من
المبادي وعند الفلسفي ليس من المبادي قوله فربما اوقعت التجربة قضاء جزئيا
وربما اوقعت قضاء اكثريا ولا يخلو عن قوة ما قياسية خفية تخالط المشاهدات
وهذا مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مولم وانما تنعقد التجربة اذا امنت النفس كون
الشيء بالاتفاق وتضاف اليها احوال الهيئة فتنعقد التجربة المشاهدة اذا تكررت
مقرونة بهيئة ما من وقوع في زمان بعينه او مكان بعينه او على وجه معين او مع
شيء لا غير فالحكم الكلي انما يحصل مقيدا بتلك القيود والشرائط ولا يحصل مطلقا
عنها البتة وذلك كمن شاهد ان كل مولود بالزنج فهو اسود فله ان يحكم كذلك
وليس له ان يحكم ان كل مولود اينما كان فهو اسود وينبغي ان يفرق بين ما يتعلق بالذات وما
بالعرض لئلا يغلط فالحاصل ان التجربة تعطي الحكم الكلي مقيدا والعقل المجرد هو الذي
يعطيه مطلقا كما ان الحس هو الذي يعطيه جزئيا وما يجري مجرى المجربات
الحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوي جدا يزول معه الشك

قوله كالامارات لا يريد بذلك ان التواتر يمكن ان يحصل بمجرد الامارات فان حصول التواتر مع الامارات من المراد ان اليقين تارة يحصل بمجرد الاخبارات الكثيرة واخرى بحسب انضمام القرائن والامارات معها ولهذا لا ينحصر مبلغ الشهادات في عدد معين فربما يكون مع الامارات القوية عدد يسير وربما لا يكفي في حصول الجزم الا جم غفير فافهم

واذعن له الذهن فلو ان جاحدا جحد ذلك لانه لم يتولد الاعتبار الموجب لقوة ذلك الحدس وعلى سبيل المذاكرة لم يتات ان يحقق له ما يحقق عند الحادس مثل قضائنا بان نور القمر من الشمس لهيات تشكل النور فيه وفيها قوة قياسية وهي شديدة المناسبة للمجربات فهي جارية مجرى المجربات في الامرين المذكورين اعني تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الا ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين وانما توقف عليه بالحدس لا بالفكر فان المعلوم بالفكر هو العلم النظري وليس من المبادي وسياتي الفرق بين الفكر والحدس في النمط الثالث ولما كان السبب غير معلوم في المجربات الا من جهة السببية فقط كان القياس المقارن لجميع المجربات قياسا واحدا والمقارن للحدسيات لا يكون كذلك فانها اقيسة مختلفة حسب اختلاف العلل في ماهياتها والحدسيات ايضا تختلف بالقياس الى الاشخاص كالمجربات ولا يمكن اثباتها لغير الحادس لذلك يعد في المبادي قوله وكذلك القضايا المتواترة وهي التي تسكن اليها النفس سكونا تاما يزول معه الشك لكثرة الشهادات مع امكانه بحيث تزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكة ووجود جالينوس واوقليدس وغيرهم ومن حاول ان يحصر هذه الشهادات في مبلغ عدد فقد احال فان ذلك ليس متعلقا بعدد يوثر النقصان والزيادة فيه وانما الرجوع فيه الى مبلغ يقع معه اليقين فاليقين هو القاضي بتوافي الشهادات لا عدد الشهادات وهذا ايضا لا يمكن ان يقنع جاحدها او يسكت بكلام الشهادات قد تكون قولية وقد لا تكون كالامارات والرجوع فيه الى حصول اليقين وزوال الاحتمال للوثوق بعدم مواطاة الشهداء او امتناع اجتماعهم على الكذب وبعض الظاهريين من نقلة الحديث ذهبوا الى انه يحصل بشهادة اربعين من الثقات فرد الشيخ عليهم واعلم ان المتواترات تشتمل ايضا على تكرار وقياس الا ان الحاصل بالتواتر هو علم جزئي من شانه ان يحصل بالاحساس ولذلك لا يعتبر التواتر الا فيما يستند الى المشاهدة فحكم المتواترات حكم المشاهدات ولذلك لا يقع في العلوم بالذات قوله واما القضايا التي معها قياساتها فهي قضايا انما يصدق بها لاجل وسط لكن ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذهن فيحوج فيه الذهن الى طلب بل كلما احضر هذا المطلوب بالبال

خطر الوسط بالبال مثل قضائنا بان الاثنين نصف الاربعة هذه تسمى فطرية القياسات والقياس في قوله الاثنان نصف الاربعة ان الاثنين عدد قد انقسمت الاربعة اليه والى ما يساويه وكلما ينقسم عدد اليه والى ما يساويه فهو نصف ذلك العدد قوله فقد استقصينا القول في تعديد اصناف القضايا الواجب قبولها من المعتقدات من جملة المسلمات فاما المشهورات من هذه الجملة فمنها ايضا هذه الاوليات ونحوها مما يجب قبوله لا من حيث هي واجب قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها ومنها الآراء المسماة بالمحمودة وربما خصصناها باسم المشهورة اذ لا عمدة لها الا الشهرة وهي آراء لو خلي الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها ولم يمل الاستقراء بظنه القوي الى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع اليها ما في طبيعة الانسان من الرحمة والخجل والانفة والحمية وغير ذلك لم يقض بها الانسان طاعة لعقله او وهمه او حسه مثل حكمنا بان سلب مال الانسان قبيح وان الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه ومن هذا الجنس ما يسبق الى وهم كثير من الناس وان صرف كثيرا منهم عنه الشرع من قبح ذبح الحيوانات اتباعا لما في الغريزة من الرقة لمن تكون غريزته كذلك وهم اكثر الناس وليس شيء من هذا يوجبه العقل الساذج ولو توهم الانسان نفسه وانه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع ادبا ولم يطع انفعالا نفسانيا او خلقيا لم يقض في امثال هذه القضايا بشيء بل امكنه ان يجهله ويتوقف فيه وليس كذلك حال قضائه بان الكل اعظم من الجزء وهذه المشهورات قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة واذا كانت صادقة ليست تنسب الى الاوليات ونحوها اذ لم تكن بينة الصدق عند العقل الاول الا بنظر وان كانت محمودة عنده والصادق غير المحمود وكذلك الكاذب غير الشنيع فرب شنيع حق ورب محمود كاذب فالمشهورات اما من الواجبات واما من التاديبيات الصلاحية وما يتطابق عليها الشرايع الالهية واما خلقيات وانفعاليات واما استقرائيات وهي اما بحسب الاطلاق واما بحسب اصحاب صناعة وملة كما ان المعتبر في الواجب قبولها كونها مطابقة لما عليه الوجود فالمعتبر في المشهورات كون الآراء عليها مطابقة فبعض القضايا اولي باعتبار ومشهور باعتبار والفرق بينها وبين الاوليات ما ذكره الشيخ من ان العقل الصريح الذي لا يلتفت الى شيء غير تصور طرفي الحكم انما يحكم بالاوليات من غير توقف ولا يحكم بها بل يحكم بما يحكم

منها لحج تشتمل على حدود وسطى كساير النظريات ولذلك سطرقها التغير الذي لا يتطرق الى
الاوليات فان الكذب قد يستحسن اذا اشتمل على مصلحة عظيمة والكل لا اله
يستصغر بالقياس الى جزئه في حال من الاحوال وللشهرة اسباب منها كون الشي
حقا جليا كقولنا الضدان لا يجتمعان ومنها ما يناسب الحق الجلي ويحتاج الى تقييد خفي
فيكون مشهورا مطلقا وحقا مع ذلك القيد كقولنا حلم النبي حكم شبيهه وهو
حق لا مطلقا ولكن فيما هو شبيه له ومنها كونه مشتملا على مصلحة شاملة للعموم
كقولنا العدل حسن وقد يسمى بعضها بالشرايع الغير المكتوبة فان المكتوبة
منها ربما لا يعم الاعتراف بها والى ذلك اشار الشيخ بقوله وما يطابق عليه الشرايع الالهية ومنها كون النفس بعض الاخلاق والانفعالات مقتضية لها
كقولنا الذب عن الحرم واجب وايذاء الحيوان لا لغرض قبيح ومنها ما يقتضيه الاستقراء
كقولنا العلم بالمتقابلات واحد لكونه بالمتضادات والمتضايفات وغيرها كذلك
ويشترك الجميع في انها اما ان يكون مشهورة عند الكل كقولنا الاحسان الى الآباء
حسن او عند الاكثرين كقولنا الاله واحد او عند طايفة كقولنا التسلسل
محال وهو مشهور عند بعض اهل النظر والاراء المحمودة هي ما يقتضيها المصلحة العامة
او الاخلاق الفاضلة وهي الذايعات وقد يقابل المشهورات كقولنا الحيوة موثرة
باعتبار وموت الشهداء موثر باعتبار قوله واما القضايا الوهمية الصرفة فهي قضايا
كاذبة الا ان الوهم الانساني يقضي بها قضاء شديد القوة لانه ليس يقبل ضدها
ومقابلها بسبب ان الوهم تابع للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم ومن
المعلوم ان المحسوسات اذا كان لها مبادي واصول كانت تلك قبل المحسوسات ولم
يكن محسوسة ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات فلم يمكن ان يتمثل ذلك
الوجود في الوهم ولهذا فان الوهم نفسه وافعاله لا يتمثل في الوهم ولهذا ما يكون
الوهم مساعدا للعقل في الاصول التي ينتج وجود تلك المبادي فاذا تعديا معا
الى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلم موجبه وهذا الضرب من القضايا
اقوى في النفس من المشهورات التي ليست باولية ويكاد يشاكل الاوليات ويدخل
في المشبهات بها وهي احكام للنفس في امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها على نحو ما
يجب ان يكون او يظن في المحسوسات مثل اعتقاد المعتقد ان لا بد من خلاء ينتهي
اليه الملاء اذا تناهي وانه لا بد في كل موجود من ان يكون مشارا الى جهة وجود
وهذه الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لها لكانت تكون مشهورة وانما

لا يكون لها
ونحوها صح

شهرتها

تغلظ في شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم الحكمية احكام الوهم في المحسوسات
حقة يصدقه العقل فيها ولتطابقهما كانت فيما يجري مجرى الهندسيات شديدة
الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف آراء واما في المعقولات الصرفة اذا حكم بما حكام
يخص المحسوسات فهي كاذبة يكذبه العقل فيها ويأتي بمقدمات لا منازعة فيها بينهما
ويؤلفهما على صورة مقبولة عندهما فينتج ما يناقض حكم الوهم ويكابر الوهم
في الامتناع عن قبول النتيجة بعد قبول المقدمات والتاليف المقتضيين اياها
لذاتهما واحكام الوهم فيها هي المسماة بالوهميات الصرفة وتلك المعقولات اما
امور جزئية هي مبادي المحسوسات واما امور كلية تعمها وغيرها وهي معنى قوله في
امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها ويكون احكامه عليها على وجه يمتنع ان
يكون عليه كالحكم بان كل موجود ذو وضع فانه يمتنع ان يكون بعض الموجودات كذلك
وعلى وجه يجب ان يكون في المحسوسات كذلك فان كل محسوس يجب ان يكون ذا وضع
او يظن انها كذلك كالخلاء فانه يظن ان عدم الممانعة فيما بين المحسوسات المتمانعة
خلاء قوله ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك اي يكاد من دفع
عن القول بالخلاء مثلا ان يقاوم نفسه فيذهب الى الخلاء ما اقتضيه وهمه قوله على
انما يدفعه الوهم ولا يقبله اذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر يريد ما ذكرناه
اولا قوله وهو مع انه باطل شنيع ليس بلا شهرة بل يكاد ان يكون الاوليات والوهميات
التي لا يزاحمها الحق غيرها مشهورة وبالعكس فقد فرغنا من اصناف المعتقدات جملة المسلمات من ص
وذلك لان احكام الوهم مشهورة في الاكثر لانه اقرب الى المحسوسات واوقع في ضماير
الجمهور قوله واما المأخوذات فمنها مقبولات ومنها تقريريات فاما المقبولات من جملة الثالث من المسلمات المأخوذات وهي صنفان
المأخوذات فهو آراء ماخوذة عن جماعة كثيرة من اهل التحصيل او من نفر او من امام المقبولات التقريريات
يحسن الظن به واما التقريريات فانها المقدمات المأخوذة بحسب تسليم المخاطب او التي المصادرات
يلزم قبولها والاقرار بها في مبادي العلوم اما مع استنكار ما وتسمى مصادرات واما مع الاصول
مسامحة ما وطيب نفس وتسمى اصولا موضوعة ولهذه موضع منتظر هي اما ان تقبل
ويحكم بها واما ان لا تقبل بل يحكم بها لغرض ما والاول مقبولات اما عن جماعة كما عن
المشائين ان للفلك طبيعة خامسة او عن نفر كاصول الارصاد عن اصحابها او عن
نبي او امام كالشرايع والسنن او عن حكيم كاحكام تنسب الى بقراط في الطب او عن
شاعر كابيات تورد شواهد او يكون مقبولة من غير ان ينسب الى المقبول عنه
كالامثال السايرة وقيل المأخوذات تنقسم اما ممن هو اعلى مرتبة وهي المقبولات او ممن

احوال المظنونات

مبادی المطابقه

هی المظنونات اذ رکبت

ومن التقویه

المحتج

عن فضه فجاءه واخذه عن غره

فیشغله عن ان تفطن الذهن

مواد فی مرتبة و هی الموضوعات فی مبادی العلوم او ممن هو مقابل و هی الواقعة فی
الجادلات والاخیران هما التقریبات والباقی ظاهر قوله واما المظنونات فهی اقاویل
وقضایا وان کان یستعملها المحتج بها جزما فانه انما یتبع فیها مع نفسه غالب الظن
من دون ان یکون جزم العقل منصرفا عن مقابلها وصنف من جملتها المشهورات
بحسب بادی الرای غیر المتعقب وهی التی تغافص الذهن لکونها مظنونة او کونها
مخالفة للشهرة التی فی الحال وکانت النفس تذعن بها فی اول ما تطلع علیها فان
رجعت الی ذاتها عاد ذلک الاذعان ظنا او تکذیبا واعنی بالظن ههنا میلا من النفس
مع شعور بامکان المقابل ومن هذه المقدمات قول القائل انصر اخاک ظالما
او مظلوما و قد یدخل المقبولات فی المظنونات اذا کان الاعتبار من جهة میل نفس
یقع هناک مع شعور بالمقابل قد ذکرنا فی صدر الکتاب ان الظن یطلق تارة بازاء
الیقین علی الحکم الجازم المطابق الغیر المستند الی علته کاعتقاد المقلد وعلی الجازم
الغیر المطابق اعنی الجهل المرکب وعلی غیر الجازم الذی یترجح فیه احد طرفی
علی الاخر مع تجویز الطرف الاخر جمیعا ویطلق تارة علی الاخیر من هذه الاقسام
وحده وهو المسمی بالظن الصرف والمظنونات المذکورة ههنا من هذا القبیل لا غیر
نفس الامر وان کان المستعمل ایاها فی الحج الخطابیه یصرح بالجزم بها ولا یتعرض لتجویز
مقابلاتها والمرجح قد یکون شهرة غیر حقیقیة وقد یکون استنادا الی صادق
وقد یکون غیر ذلک والاول یعرف بالمشهورات فی بادی الرای والثانی هو المسمی
بالمقبولات وهما قسمان مفردان باعتبار غیر ما یعتبر فی المظنونات الصرفة
وان کانا یدخلان تحت المظنونات من حیث یصدق علیها ما یعتبر فی المظنونات
واما القسم الثالث وهو الذی یکون المرجح غیر ذلک فهو المظنون المطلق ویدخل
فیه التجربیات لاکثریه و ما یناسبها من المتواترات والحدسیات اعنی غیر الیقینیه
منهما و قد اورد الشیخ فی مثال القسم الاول قولهم انصر اخاک ظالما او مظلوما
والمشهور الحقیقی ما یقابله بوجه وهو ان یقال لا تنصر الظالم وان کان اخاک وقد
یتقابل حکمان مظنونان باعتبارین کما یقال فلان الذی فی داخل الحصن یکلم
للخصوم المقابلة من خارج جهرا خاین فانه مظنون من حیث انه یتکلم مع الخصوم
ویوکد اثبات تکلمه معهم کون ذلک جهرا ونقیضه مظنون ایضا من حیث انه
یتکلم جهرا اذ لو کان خاینا لاخفی کلامه واما المشبهات فهی التی یشبه شیئا من
الاولیات وما معها او المشهورات ولا تکون هی باعیانها و ذلک الاشتباه یکون

اما بتوسط

اما بتوسط اللفظ واما بتوسط المعنی والذی یکون بتوسط اللفظ فهو ان یکون اللفظ
فیهما واحدا والمعنی مختلفا وقد یکون المعنی مختلفا بحسب وضع اللفظ فی نفسه کما
یکون فی المفهوم من لفظ العین وربما خفی ذلک جدا کما یخفی فی النور اذا اخذ تارة
بمعنی المبصر واخری بمعنی الحق عند العقل وقد یکون بحسب ما یعرض اللفظ فی ترکیبه
اما فی نفس ترکیبه کقول القایل غلام حسن بالسکونین او بحسب اختلاف دلایل
حروف الصلات فیه التی لا دلایل لها بانفرادها بل انما تدل بالترکیب وهی لا دوات
باصنافها مثل ما یقال ما یعلم الانسان فهو کما یعلمه فتارة هو یرجع الی ما
یعلم وتارة الی الانسان وقد یکون بحسب ما یعرض للفظ من تصریفه وقد یکون
علی وجوه اخری قد ثبت فی مواضع اخر من حقها ان نطول فیها الفروع وتکثر
واما الکاین بحسب المعنی فمثل ما یقع بحسب ایهام العکس مثل ان یوجد کل ثلج ابیض
فیظن ان کل ابیض ثلج وکذلک اذا اخذ لازم الشیء بدل الشیء فیظن ان حکمه لازم
حکمه مثل انه یکون الانسان یلزمه انه متوهم ویلزم انه مکلف فیحکم المتوهم
ان کل ما له وهم وفطنة فهو مکلف وکذلک اذا وصف الشیء بما وقع منه علی
سبیل العرض مثل الحکم علی السقمونیا بانه مبرد اذا شفی ما یبرد من جهة و
کذلک اشیاء اخر تشبه هذه وبالجملة کل ما یتروج من القضایا علی انه بحال
یوجب تصدیقا لانه یشبه او یناسب لما هو بتلک الحال او قریب منه فهذه
هی المشبهات اللفظیة والمعنویة وقد بقیت المخیلات التی تشبه الاولیات
قد یقع فی المغالطات والتی تشبه المشهورات قد یقع فی المشاغبات وهی اما
لفظیة واما معنویة ستة هی التی یقع بسبب الاشتراک اما فی اللفظ المفرد بحسب
جوهره کالعین او بحسب اشکاله الداخلة فیه کالتصاریف والعارضة له من خارج
کالاعجام واما المرکب فی ترکیبه الذی یمکن ان یحمل علی معنیین او فی وجود
الترکیب وعدمه فیظن المرکب غیر مرکب او غیر المرکب مرکبا وقد ذکر الشیخ
منها ثلثة احدها ان یکون المعنی مختلفا بحسب جوهر اللفظ المفرد وقسمه الی
ظاهر کالعین والی خفی کالنور وثانیها ما یقع بحسب الترکیب وهو القسم الرابع
وقسمه الی ما یختلف بسبب حذف العوارض التی لو لم یحذف لما کان مشتبها
کقولنا غلام حسن بالسکونین فان الغلام یمکن ان یکون مضافا الی حسن و
یمکن ان یکون موصوفا به ویتمیز احدهما من الاخر عند التحریک والی ما لیس کذلک
کما هو بحسب اختلاف دلایل الصلات وثالثها ما یکون بحسب تصریف اللفظ وهو القسم

الثانى من الستة المذكورة واشار بقوله وقد يكون على وجوه اخرى الى باقى الاقسام
واما المعنوية فقد يكون جميعها بحيث ذكرنا المغالطات سبعة وينقسم الى ما يتعلق
بالقضايا المفردة والى ما يتعلق بالمؤلفة وللاول ثلثة اولها ايهام العكس كقولنا
كل ابيض ثلج لان الثلج ابيض وثانيها سوء اعتبار الحمل كقولنا الشى موجود مطلقا
لكونه موجودًا بالقوة مثلا وثالثها اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهو يكون
بان يؤخذ لازم الشى او ملزومه او عارضه او معروضه بدله فمثال ما يؤخذ
لازم الموضوع بدله قولنا كل ذى وهم مكلّف لان الانسان ذو وهم ومكلف
ومثال ما يؤخذ عارض المحمول بدله قوله السقمونيا يبرد لانه يزيل المسخن و
يعرض لمزيل المسخن ان يبرد فاذن قد وصف بما وقع منه على سبيل العرض
اذا اشبه المبرد بالذات من جهة التبرد الحاصل معهما والشيخ اقتصر من هذه
الثلثة على اثنين والاربعة التى لم نذكرها هى المتعلقة بالمؤلفة وهى جمع المسائل
فى مسئلة ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب وسوء التبكيت و
سيجئ ذكرها قوله وبالجملة كل ما يتروج من القضايا على انه بحال يوجب تصديقا
لانه يشبه او يناسب ما هو بتلك الحال او قريب منه يشير الى السبب الجامع لجميع
انواع الغلط وهو عدم التمييز بين ما هو هو وبين ما هو غيره وأما المخيلات
فهى قضايا يقال قولا فتؤثر فى النفس تاثيرا عجيبا من قبض وبسط وربما زاد على
تاثير التصديق وربما لم يكن معه تصديق مثل ما يفعله قولنا وحكمنا فى النفس
ان العسل مرة مهوعة على سبيل محاكاته للمرة فيأباه النفس وينقبض عنه واكثر الناس
يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وعما يذرونه اقداما واحجاما صادرا عن هذا
النحو من حركة النفس لا على سبيل الروية ولا الظن والمصدقات من الاوليات
ونحوها والمشهورات قد تفعل فعل المخيلات من تحريك النفس وقبضها او
استحسان النفس لورودها عليها لكنها تكون اوليته ومشهورة باعتبار ومخيلة
باعتبار وليس يجب فى جميع المخيلات ان يكون كاذبة كما لا يجب فى المشهورات و
ما يخالف الواجب قبوله ان يكون لا محالة كاذبا التخيل المحرك من القول متعلق
بالتعجب منه اما لجودة هيئته او قوة صدقه او قوة شهرته او حسن محاكاته لكنّا
قد نخص باسم المخيلات ما يكون تاثيره بالمحاكاة وبما يحرك النفس من
الهيئات الخارجة عن التصديق الناس للتخيل اطوع منهم للتصديق ولذلك
قال الشيخ واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وعما يذرونه اقداما

قوله ص

وبالجملة ص

تاثيره

قال فى اول الكتاب واما الجازم الذى لا يعتبر فيه مطابقته لما هو الواقع وان كان لا يخلو عن احد الامرين فاما ان يقارنه
تسليم او انكار فقال لما ذكر اقسام الدليل وانه قد يذكر وضعا وربما اطلق الوضع باعتبار اعم من ذلك فيقال لما يرد
القول قابل او يفرضه فارض وبهذا الاعتبار يكون اعم من التسليم وغيره

٤٤

واحجاما صادرًا عن هذا النحو ولاجله ما يفيد الاشعار فى الحروب وعند
الاستماحة والاستعطاف وغيرها والتخييل اما يقتضيه اللفظ فقط لجزالته
وهو لجودة هيأته واما يقتضيه المعنى فقط وهو لقوة صدقه او شهرته واما
يقتضيه امور وراء ذلك وهو حسن المحاكاة فان سبب تحريك النفس فيه هو الهيات
الخارجة عن التصديق والمحاكاة الحسنة قد يكون لمجرد المطابقة وقد يكون
بتحسين الشى وقد يكون بتقبيحه تذنيب ونقول ان اسم التسليم
يقال على احوال القضايا من حيث توضع وضعا ويحكم بها حكما كيف ما كان فربما
كان التسليم من العقل الاول وربما كان من اتفاق الجمهور وربما كان من اتفاق
الخصم فسّر التسليم بانه حال القضية من حيث توضع وضعا وهذا الوضع هو
بالمعنى الاعم من التسليم كما ذكرناه فى اول الكتاب وظهر منه انه ليس على ما ذهب
اليه الفاضل الشارح من ان الوضع هو تسليم الجمهور والتسليم هو تسليم شخص
النهج السابع وفيه الشروع فى التركيب الثانى للحجج التركيب الاول
للقضايا والثانى لما يركب عنها ولا يكون فى حكمها وهى الحجج المنقسمة الى القياس
والاستقراء والتمثيل أصناف ما يحتج به فى اثبات شى لا مرجوع فيه الى القبول
والتسليم او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه ثلثة احدها القياس والثانى
الاستقراء وما معه والثالث التمثيل وما معه كل حجة فهى انما تتالف عن قضايا فى
تتجه الى مطلوب تستحصل بها ولا يمكن ان يكون كل قضية مطلوبة بحجة والا لتسلسل
او دار فلا بد من الانتهاء الى قضايا ليس من شانها ان يكون مطلوبة بل هى المبادى
للمطالب وهى التى يرجع فيها الى القبول والتسليم مما عددناه فى النهج المقدم
قبولا اما واجبا كما فى الاوليات وما ذكر معها او غير واجب كما فى المقبولات و ما
يجرى مجراها وتسليما اما حقيقيا كما فى الذايعات او غير حقيقى كما فى المسلمات
وبادى الراى وجميعها قد يكون كذلك على الاطلاق كالاوليات المشهورة وقد
يكون بحسب اعتبار ما كالذايعات لصرفه التى يكون باعتبار الشهرة مقبولة
غنية عن البيان فهى يكون بذلك الاعتبار مبادى للجدل وباعتبار الحق غير
مقبولة ولا مسلمة بل محتاجة الى بيان يحكم بكونها مستحقة اما للقبول والتسليم
او للرد والمنع وهى بذلك الاعتبار مسايل من العلوم ولا يلتفت عند الاعتبار
الثانى الى كونها مقبولة مسلمة بالاعتبار الاول فاذن كل ما هو مطلوب بحجة
فهو اما شى لا مرجوع فيه الى القبول والتسليم او فيه مرجوع اليه لكنه

عبار

لم يرجع اليه وكل حجة فانما هي حجة بالقياس الى شي هو كذلك واصناف الحجة ثلثة
وذلك لان الحجة والمطلوب لا يخلوان من تناسب ضرورة والا لامتنع استلزام
احدهما للاخر وذلك التناسب يكون اما باشتمال احدهما على الاخر او بغير
ذلك فان كان بالاشتمال فلا يخلو اما ان يكون الحجة هي المشتملة على المطلوب وهو القياس
او بالعكس وهو الاستقراء وان لم يكن بالاشتمال فلا بد من ان يشملهما ما به يتناسبا
وهو التمثيل وانما قال واصناف الحجة ولم يقل وانواعها لان الحجة الواحدة قد يكون
قياسا واستقراء باعتبار كالقياس المقسم الذي هو الاستقراء التام وكنوع من التمثيل
يكون بالحقيقة برهانا ويكون ذكر المثال فيه حشوا لكن الاستقراء والتمثيل اذا
اطلقا لم يقعا على ما يجرى منهما مجرى القياس في افادة اليقين وما مع الاستقراء الذي
ذكره الشيخ هو ما يلحق بالاستقراء ويشبهه مما لا يقع في المحاورات العلمية وذلك لان
الاستقراء الذي يستوفي الاقسام حقيقة اعنى التام قد يقع في البراهين والذي يدعى
فيه الاستيفاء ويوخذ على انه مستوفي بحسب الشهرة فقد يقع في الجدل وما عداهما مما يحمل
انه يشتمل على اكثر الاقسام ولا يدعى فيه الاستيفاء فهو ليس باستقراء بل ملحق به ويستعمل
في ساير الصناعات وما مع التمثيل فكالقياس الفراسي وكالتمثيلات الخالية عن الجامع
اذ هي ليست بتمثيل بالحقيقة بل بحسب الظن والفاضل الشارح فسر ما مع الاستقراء بالاستقراء
التام وهو قسم منه وما مع التمثيل بما يستعمله الجدليون نفسه وأما الاستقراء
فهو الحكم على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة مثل حكمنا بان كل حيوان يحرك عند المضغ
فكه الاسفل استقراء الناس والدواب والطيور والاستقراء غير موجب للعلم الصحيح فانه
ربما كان ما لم يستقرء خلاف ما استقرئ مثل التمساح في مثالنا بل ربما كان المختلف فيه
والمطلوب جميع ما سواه القياس والاستقراء يختلفان بتناول الاصغر والاوسط فالقياس
ان تقول كل انسان وفرس وطاير حيوان يحرك فكه الاسفل والاستقراء ان تقول كل
حيوان فاما انسان او فرس وطاير وكلها يحرك فكها الاسفل والخلل فيه يقع من جهة
الصغرى والاستقراء المشتمل على الحصر تام وغيره ناقص والاسم يقع مطلقا على الناقص
وهو الذي بينه الشيخ وهو لا يفيد غير الظن فاستعماله في البرهان مغالطة ولا منع الا
بايراد النقض وما في الكتاب ظاهر وأما التمثيل فهو الذي يعرفه اهل زماننا
بالقياس وهو ان يحاول الحكم على شي بحكم موجود في شبيهه وهو حكم على جزئي بمثل ما في
جزئي آخر يوافقه في معنى جامع واهل زماننا يسمون المحكوم عليه فرعا والشبيه اصلا
وما اشتركا فيه معنى وعلة وهذا ايضا ضعيف واكده ان يكون المعنى الجامع هو السبب

او العلاقة

او العلاقة لكون الحكم في المسمى اصلا بعض المتكلمين والفقهاء يستعملون التمثيل
اما المتكلمون ففي مثل قولهم السماء محدث لكونه متشكلا كالبيت ويسمون البيت
وما يقوم مقامه شاهدا والسماء غايبا والمتشكل معنى وجامعا والمحدث
حكما ولا بد في التمثيل التام من هذه الاربعة والفقهاء لا يخالفونهم الا في
الاصطلاحات واذا رد التمثيل الى صورة القياس صار هكذا السماء متشكل و
كل متشكل فهو محدث كالبيت فيكون الخلل من جهة الكبرى وارداء انواع التمثيل
ما خلا عن الجامع ثم ما اشتمل على جامع عدمي واجودها ما كان الجامع فيه علة
الحكم ويثبتون تعليله به تارة بالطرد والعكس وهو التلازم وجودا وعدما و
هو مع انه يقتضي كون كل واحد منهما علة للاخرى لا يجدي بطائل لان التلازم
لو صح لما وقع في ثبوت الحكم في الفرع نزاع وتارة بالتقسيم والسبر وهو ان
يقال تعليل الحكم اما بكون البيت متشكلا او بكونه كذا او كذا ثم يسبر فلا
يوجد معللا بشي من الاقسام الا بكونه متشكلا فيعلل به وهو مطالبون
او لا يكون الحكم معللا وثانيا بحصر الاقسام وثالثا بالسبر في المزدوجات
الثنائية او فوقها مما يمكن ولو سلم الجميع لما افاد اليقين ايضا لان الجامع ربما
يكون علة للحكم في الاصل لكونه اصلا دون الفرع او ربما انقسم الى ضمنين
يكون احدهما علة للحكم ايما وقع دون الثاني وقد اختص الاصل بالاول ثم
ان صح كون الجامع علة في الفروع كان الاستدلال به برهانا والتمثيل بالاصل
حشوا وموضع استعمال الخطابة ثم الشعر ويسمى في الخطابة اعتبارا والمنج منه
بسرعة برهانا وأما القياس فهو العمدة وهو قول مولف من اقوال اذا سلم
ما اورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر القياس قد يكون بالفاظ
مسموعة وقد يكون بافكار ذهنية وكذلك القول فالقول المسموع جنس
للقياس المسموع والذهني للذهني وقد يورد الدال على الجنس بالاشتراك او
التشابه في حد ما هو كذلك والقول الواحد الذي يلزم عنه قول كالقضية
المستلزمة لعكسها ليس بقياس فالقياس هو المولف من اقوال وليس من شرط
القياس ان يكون ما اورد فيه مسلما كما سيصرح به الشيخ من بعد بل كونه بحيث
اذا سلم ما اورد فيه لزم عنه النتيجة فان المورد في الخلف لا يكون مسلما اصلا
والقول اللازم انما يتبع الاقوال في الصدق دون الكذب كما مر وقوله لزم عنه
ما يلزم عنه لزوما بينا كما في القياسات الكاملة وما يلزم لزوما غير بين كما في غيرها

وقوله لذاته تفيد انها لا تستلزم القول الاخر لاضمارها قولا لم يصرح به او لكون
بعضها في قوة قول آخر بل لكونها تلك الاقوال فحسب اما الاقوال التي يلزم عنها قول
بشرط اضمار قول آخر فكما سياتي في قياس المساواة واما التي يلزم عنها قول
لكون بعضها في قوة قول اخر فكما لو قلنا الجسم ممكن والممكن محدث فالجسم
محدث ليس بقديم وانما لزم عنهما ذلك لكون الثاني منهما في قوة قولنا الممكن ليس بقديم
وقد يزاد في هذا الحد قيدان آخران فيقال قول اخر معين اضطرارا وفايده
قيد التعيين ان قولنا في الشكل الاول مثلا لا شيء من الحجر بحيوان وكل حيوان
جسم ليس بقياس اذ لم يلزم عنه قول يكون الجزئيه موضوعا مع انه يلزم عنه
قول اخر وهو قولنا بعض الجسم ليس بحجر وفايدة قيد الاضطرار ان بعض
الاقوال قد يلزم عنها قول في بعض المواد دون بعض كما اذا اقترن قولنا
لا شيء من الفرس بانسان تارة بقولنا وكل انسان ناطق وتارة بقولنا و
كل انسان حيوان فانه يلزم عن الاول لا شيء من الفرس بناطق ولا يلزم
عن الثاني مثل ذلك فلا يكون ذلك اللزوم ضروريا وفرق بين ما يلزم عنهما قول لزوما
ضروريا وبين ما يلزم عنهما قول ضروري والمراد هو الاول فان من الاقيسة ما يلزم
عنها قول ممكن ولكن لزوما ضروريا قوله واذا اوردت القضايا في مثل هذا الشيء
الذي يسمى قياسا او استقراء او تمثيلا سميت مقدمات والمقدمة قضية صارت
جزء قياس او حجة واجزاؤها التي تسمى مقدمة الذاتية التي تبقى بعد التحليل
الى الافراد الاولى التي لا تتركب القضية من اقل منها تسمى حدودا ومثال ذلك
كل ج ب وكل ب آ يلزم منه كل ج آ فكل واحد من قولنا كل ج ب وكل ب آ مقدمة
وج وب وآ حدود وقولنا فكل ج آ نتيجة والمركب من المقدمتين على نحو ما مثلنا مثلنا
حتى لزم عنه هذه النتيجة هو القياس وليس من شرطه ان يكون مسلم القضايا
حتى يكون قياسا بل من شرطه ان يكون بحيث اذا سلمت قضاياه لزم عنها قول
اخر فهذا شرط في قياسيته فربما كانت مقدماته غير واجبة التسليم ويكون
القول قياسا لانه بحيث لو سلم ما فيه على غير واجبة كان يلزم عنه قول اخر
والكثرة ظاهر وانما قال واجزاؤها هذه التي تسمى مقدمة الذاتية التي تبقى بعد
التحليل لان المقدمة قد تشتمل على اجزاء لفظية زوايد تجري مجرى الحشو ولا
تكون هي ذاتية ومن الذاتية ما لا يبقى بعد التحليل وهي الصورية كالرابطة و
الجهة وحرف السلب وجميع ذلك ليست بحدود بل الحدود هي الذاتية التي

بعد التحليل

بعد التحليل الى اجزاء القضيه وانما سميت حدودا لانها تشبه حدود النسب
في الرياضيات وهي الاركان التي يقع التشبيه بينها **اشارة** خاصة الى القياس والقياس
على ما حققناه ينحصر في قسمين اقتراني واستثنائي والاقتراني هو الذي لا يتعرض
فيه للتصريح باحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجه بل انما يكون فيه بالقوه
مثل ما اريناه في المثال المذكور واما الاستثنائي فهو الذي تعرض فيه للتصريح
بذلك مثل قولك ان كان عبد الله غنيا فهو لا يظلم لكنه غني فهو اذن لا يظلم
فقد وجدت في القياس احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة بعينها ومثل قولك
ان كانت هذه الحمى حمى يوم فهي لا تغير النبض تغيرا شديدا لكنها غيرت النبض
شديدا فينتج انها ليست حمى يوم فتجد في القياس احد طرفي النقيض الذي
فيه النتيجه وهو نقيض النتيجة والاقترانيات قد تكون من حمليات ساذجة
وقد تكون من شرطيات ساذجة وقد تكون من متصلات ساذجة وقد تكون من منفصلات
ساذجة وقد تكون مركبة منهما فاما عامة المنطقيين فانهم انما تنبهوا للحمليات فقط
وحسبوا ان الشرطيات لا تكون الا استثنائية فقط ونحن نذكر الحمليات باصنافها
ثم نتبعها ببعض الاقترانيات الشرطية التي هي اقرب الى الاستعمال واشد علوقا بالطبع
ثم بالاستثنائيات ثم نذكر بعض الاحوال التي تعرض للقياس وقياس الخلف ونقتصر في
هذا المختصر على هذا القدر المنطقيون قسموا القياس الى ما يتالف اما من حمليات
او شرطيات وخصوا الشرطيات بالاستثنائيات لانهم لم يتنبهوا للشرطيات الاقترانية
فان المورد في التعليم الاول هي الحمليات الصرفة والاستثنائيات الموسومة بالشرطيات
لا غير ولما وفق الشيخ لاخراج الشرطيات الاقترانية من القوه الى الفعل تحقق ان
القياس انما ينقسم بالقسمة الاولى الى الاقترانيات والاستثنائيات وباقي الفصل ظاهر
اشارة خاصة الى القياس الاقتراني القياس الاقتراني يوجد فيه شيء مشترك مكرر
يسمى الحد الاوسط مثل ما كان في مثالنا السالف ب ويوجد فيه لكل واحد من
المقدمتين شيء يخصها مثل ما كان في مثالنا ج في مقدمة وآ في مقدمة وتوجد النتيجة
انما تحصل من اجتماع هذين الطرفين حيث قلنا فكل ج آ وما صار منهما في النتيجه
موضوعا او مقدما مثل ج الذي كان في مثالنا فانه يسمى الاصغر وما صار محمولا منها
او تاليا مثل آ في مثالنا فانه يسمى الاكبر والمقدمة التي فيها الاصغر تسمى الصغرى والتي
فيها الاكبر تسمى الكبرى وتاليفهما يسمى اقترانا وهيئة التاليف من كيفية وضع
الحد الاوسط عند الحدين الطرفين يسمى شكلا وما كان من الاقترانات منتجا يسمى

وهو النتيجة صح

مركبة منهما والتي تكون من شرطيات ساذجة فقد تكون صح

للطبع نتبعها صح

قياسا هذا الفصل يشتمل على ذكر المصطلحات وهو ظاهر والاوسط يسمى اوسطا لانه
واسطة بين حدى المطلوب يتبين الحكم باحدهما على الاخر والاصغر يسمى اصغر لكونه
جزئيا تحت الاوسط فى الترتيب الطبيعى عند اقتناص الحكم الكلى الايجابى والاكبر
يسمى اكبر لكونه كليا فوق الاوسط فى ذلك الترتيب والفاضل الشارح اورد ههنا
اشكالين الاول انا اذا قلنا آ مساو لب و ب مساو لج انتج فآ مساو لمساو
لج والمتكرر ههنا ليس حدا فى المقدمتين بل جزء حد من احدهما وحد تام من
الاخرى وكذلك اذا قلنا الدرة فى الحقة والحقة فى البيت فالدرة فى البيت والثانى
انا اذا قلنا الانسان حيوان والحيوان جنس تكرر الحد بتمامه ولم ينتج قال و
أجيب عن هذا بان الحيوان الذى هو الجنس ليس هو الذى يقال على الانسان وذلك
لان الاول بشرط لا شئ والثانى لا بشرط شئ فاذن المعنى مختلف وهو ضعيف
لان الحيوان الذى هو الجنس لو لم يكن مقولا على الانسان وغيره لم يكن جنسا وايضا
هو جزء والجزء سابق فى الوجود فكيف يقومه الفصل وايضا يلزم منه ان يكون جزء
الجزء الذى هو الجنس لا على سابقا فى الوجود على الجزء الذى هو الجنس بخلاف ما ذكر
وشنع فى جميع ذلك على الشيخ ثم قال ينبغى ان يكون الجواب ان الحيوان الذى يحمل
عليه الجنس هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضا محمولا على غيره والذى
يقال على الانسان هو المحمول عليه فقط وبين الامرين فرق اقول الجواب عن اشكاله
الاول انا اذا قلنا آ مساو لب و ب مساو لج فآ مساو لمساو لج فقد وضعنا
المقول فى القضية الثانية على ب الذى هو جزء من احد حدى القضية الاولى
مكانه فى القضية الثالثة ويكون ذلك كما اذا قلنا زيد مقتول بالسيف آلة
حديدية فزيد مقتول بالة حديدية فهذه القضية هى القضية الاولى الا ان السيف
قد حذف عنها واقيم مقامه ما هو مقول عليه ثم لا يخلو اما ان يكون بين مفهوم المقتول
بالسيف ومفهوم المقتول بالة حديدية تغاير يقتضى ان يكون احدهما محمولا على
الاخر او لا يكون بينهما تغاير اصلا بل هما بمنزلة لفظين مترادفين يعبران عن شئ واحد
فعلى التقدير الاول كان قولنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية فى قوة
قياس صورته زيد مقتول بالسيف والمقتول بالسيف هو المقتول بالة حديدية وينتج ما
ذكرناه وعلى التقدير الثانى لا يكون ذلك قياسا ولا قوة بل كان قولنا زيد مقتول
بالة حديدية الذى ظنناه نتيجة فهو بعينه قولنا زيد مقتول بالسيف الذى ظنناه
مقدمة ولم يكن بينهما فرق الا ان محموليهما اسمان مترادفان الا ان احدهما يشتمل

انكم قلتم الحيوان بشرط لا شئ هو المادة فكيف جعلتموه جنسا وايضا فرق م

مقتول بالة حديدية ومقتول بالسيف

على جزء هو لفظ ما والثانى يشتمل على جزء هو ما يقوم مقام ذلك اللفظ والمراد ههنا شئ
واحد وقس عليه المثالين المذكورين وما يجرى مجراهما الا ان المثال الثانى انما يشبه
الاول اذا قلنا فيه فالدرة فيما هو فى البيت ويتوصل من ذلك الى قولنا فالدرة فى البيت
باضافة مقدمة اخرى اليه هى قولنا وكل ما هو فيما هو فى البيت فهو فى البيت على ما سيأتى
بعد وعن اشكاله الثانى ان الجواب الاول وهو ان الحيوان الذى هو الجنس غير
الذى هو المقول على الانسان حق لكن ليس وجه التغاير ان احدهما بشرط لا شئ والثانى
لا بشرط شئ فان كليهما لا بشرط شئ فان شرط الشئ ههنا يراد به ما من شانه ان يدخل
فى مفهوم الحيوان عند صيرورته محصلا بل وجه التغاير ان احدهما ماخوذ مع شئ
وان لم يكن اخذ ذلك الشئ شرطا فى مفهومه والثانى ليس ماخوذا مع شئ وان
جاز ان يوجد مع شئ وبيانه ان الحيوان المقول على الانسان ليس بعام ولا خاص
اذ يمكن حمله على زيد كما امكن حمله على الانسان والذى هو الجنس فهو من حيث
هو جنس عام مركب من معنى الاول ومن معنى التالى العموم العارض له فهو لا
يحمل من حيث هو جنس عام على شئ مما هو تحته وفرق بين ما يصلح لان يعرض له
ما يصيره جنسا وبين ما قد عرض له ذلك فالمحمول هو الاول والجنس هو الثانى
وما اجاب به على سبيل الشك فهو الجواب لكن ينبغى ان يفهم من المحمول على الانسان
بشرط ان يكون ايضا محمولا على غيره انه مشروط بذلك فى صيرورته جنسا لا فى
كونه محمولا على الانسان ومن المحمول على الانسان فقط انه محمول بلا شرط اى
لا بشرط انه محمول عليه فقط والاصوب ان يقال الحيوان الذى هو الجنس هو
المحمول عليه لا مع قيد اخر وهذا غير متعلق بهذا الموضع الا ان الشارح لما اورده
فقد لزمنا ان نبحث عما هو الحق فيه الى اصناف الاقترانات الحملية القسمة
فوجب ان يكون الحد الاوسط اما محمولا على الاصغر موضوعا للاكبر واما بعكس
ذلك واما محمولا عليهما جميعا واما موضوعا لهما جميعا لكنه كان القسم الاول
ويسمونه الشكل الاول قد وجد ضروبه المنتجة كاملا وفاضلا جدا حيث يكون
قياسيته ضروبه المنتجة بينة بنفسها لا تحتاج الى حجة كذلك وجد الذى هو عكسه
بعيدا عن الطبع يحتاج فى بيان قياسية ما ينتج عنه الى كلفة شاقة متضاعفة
ولا يكاد يسبق الى الذهن والطبع قياسيته ووجد القسمان الباقيان و
لم يكونا بينى قياسية ما فيهما من الاقيسة قريبين من الطبع يكاد الطبع الصحيح
يتفطن لقياسيتهما قبل ان يتبين ذلك ويكاد بيان ذلك يسبق الى الذهن

ليتحصل م

هو المحمول على الانسان وغيره من حيث هو كذلك والذى يحمل على الانسان م

من نفسه فلملائمته وتناسبه عن قرب ولهذا صار لها قبول ولعكس الاول المراح
وصارت الاشكال الاقترانية الحملية الملتفت اليها ثلثة ولا ينتج منها شي عن جزئيتين
ولا عن سالبتين ففيه نظر سنشرح لك المتقدمون قسموها الى ما يكون الاوسط
محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى والى ما يكون محمولا فيهما والى ما يكون
موضوعا فيهما فاخرجت الاشكال الثلثة ولم يعتبروا انقسام الاول الى قسمين
فلم يخرج الشكل الرابع من قسمتهم والمتاخرون لما تنبهوا لذلك اعتذروا لهم
بان الرابع قد حذفوه لبعده عن الطبع وذلك لان الاول هو المترتب على الترتيب
الطبيعي والرابع مخالف له مع مقدمتيه جميعا فهو بعيد جدا عن الطبع واذ
كان من عادتهم بيان الشكلين الاخرين بعكس احدى المقدمتين ليرجعا الى
الشكل الاول وجدوا بيان الرابع محتاجا الى عكس المقدمتين جميعا حكموا
بانه يشتمل على كلفة شاقة متضاعفة واعلم ان الشكلين الاخرين وان كانا
يرجعان الى الاول بعكس احدى المقدمتين لما حيث يكون الاول مغنيا عنهما
وذلك لان من المقدمات ما يكون له وضع طبيعي يغيره العكس عن ذلك كقولنا
الجسم منقسم والنار ليست بمرئية فان عكسهما ليس بمقبول عند الطبع ذلك
القبول وامثالها انما تختص بالوقوع في شكل من الاشكال بعينه لا ينبغي ان تتكلف
بردها الى غير ذلك الشكل واذا كان كذلك فللشكل الرابع ايضا غنا لا يقوم
غيره مقامه اما في الضروب التي ترتد بقلب المقدمات الى الشكل الاول فلدون
من المطالب هو كذلك واما في الضروب التي لا ترتد بالقلب الى الشكل الاول
فللمقدمات والمطالب جميعا واعلم ان القياس ينقسم الى كامل والى غير كامل والكامل في
الحمليات هو اكثر ضروب الشكل الاول وهذه قسمة للقياس بحسب العوارض قوله
ولا ينتج منها شي عن جزئيتين وذلك لان ما تعلق به الحكمان من الاوسط يمكن ان يكون
متحدا فيهما ويمكن ان لا يكون فلا ينتج الايجاب ولا السلب قوله واما عن سالبتين
ففيه نظر سنشرح لك المنطقيون قد حكموا بالقول المطلق ان القياس لا ينعقد عن
سالبتين والشيخ قد حقق انعقاده في بعض الصور وهو ان يكون السالبة في احدى
المقدمتين في قوة الموجبة ولذلك قال ففيه نظر [illegible] هذا الشكل من شرطه
في ان يكون قياسا منتج القرينة ان يكون صغراه موجبة او في حكمها بان كانت
ممكنة او كانت وجودية تصدق ايجابا كما تصدق سلبا فيدخل اصغره في الاوسط
ويكون كبراه كلية ليتادى حكمها الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل في الاوسط

المحصورات

المحصورات الاربع ممكنة الوقوع في كل مقدمة فالاقترانات الممكنة بحسبها تكون ستة عشر
في كل شكل لكن بعضها ينتج ويكون قياسا وبعضها لا ينتج ويسمى عقيما واذا اعتبرت
الجهات في مقدمتي الضروب المنتجة حصلت ضروب من المختلطات عددها ما يحصل
من ضرب عدد تلك الجهات في نفسه ولكل شكل شرايط في ان ينتج هي اسباب الانتاج
وفقدانها اسباب العقم فللشكل الاول شرطان الاول كون الصغرى موجبة او في حكم
الموجبة اي يكون سالبة يلزمها موجبة اما مساوية لها كالموجبة الوجودية اللادائمة
لسالبتها او اعم منها كالموجبة اللاضرورية من السالبة اللادائمة فان هذه السوالب
تنتج لقوة تلك الموجبات ويكون النتايج هي نتايج الموجبات والممكنة في قول الشيخ
ان يكون صغراه موجبة او في حكمها بان كانت ممكنة ينبغي ان تحمل على ما يكون ممكنا
في طبيعته والحكم الايجابي حاصل فيه بالفعل لان الممكن الصرف لا يقتضي دخول الاصغر
في الاوسط بالفعل وقد حكم الشيخ ههنا به فانه قال فيدخل اصغره في الاوسط واعلم ان
ههنا موضع نظر وذلك ان مثل هذا القياس اعني الذي يكون صغراه في قوة الموجبة
لا يكون منتجا لذاته بل لغيره وقد اعتبر هذا القيد في حد القياس والتحقيق فيه
ان السلب والايجاب في امثال هذه القضايا انما يكونان في العبارة فقط ويكون ربط
محمولاتها على موضوعاتها في نفس الامر بالامكان المحتمل للطرفين او الوجود المشتمل عليهما
فهي انما تنتج لتلك النسبة لذاتها لا للايجاب والسلب اللفظيين وهذا الشرط اعني
الاول يفيد دخول الاصغر في الاوسط الذي يعلم به ان الحكم الواقع على الاوسط
شامل للاصغر الداخل فيه ولولاه لما علم ان ذلك الحكم هل يقع على ما خرج من الاوسط
ام لا فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالحيوان على الانسان يقع على الفرس ولا
يقع على الحجر وهما خارجان عنه والشرط الثاني كون الكبرى كلية وهذا الشرط يفيد
تادي الحكم الواقع على الاوسط الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل في الاوسط ولولاه لما
علم ان الجزئي الذي وقع عليه الحكم من الاوسط هل هو الاصغر ام لا فان كلا الامرين
محتمل كما ان الحكم بالانسان على بعض الحيوان يقع على الناطق ولا يقع على الناهق
وهما داخلان فيه وقد ظهر مما تقرر ان حكم النتيجة في الضرورة واللاضرورة
او الدوام واللادوام حكم الكبرى بشرط كون الصغرى فعلية لان الاصغر اذا كان
داخلا في الاوسط بالفعل كان الحكم عليه حكما على الاصغر كان [illegible] وقرائنه
القياسية بينة الانتاج فهذان الشرطان اعني ايجاب الصغرى وكلية الكبرى
يوجدان معا في اربع قراين من الستة عشر المذكورة فان الايجاب اما كلي واما

اذا كانت الصغرى ... والكبرى موجبة كلية او سالبة كلية يكون احد الرطلين معقودا واذا كانت الكبرى على ... الوضع موجبة جزئية او سالبة جزئية يكون الرطلان كلاهما معقودين واذا كانت الصغرى سالبة جزئية والكبرى موجبة كلية او سالبة كلية يكون احد الرطلين معقودا واذا كانت الكبرى على الوضع موجبة جزئية او سالبة جزئية يكون الرطلان كلاهما معقودين

جزئى والكليه اما ايجابيه واما سلبيه ومضروب الاثنين فى نفسه اربعه فاذن القراين القياسيه اربع والباقيه عقيمة لفقد احد الشرطين او كليهما واذا كانت الصغريات موجبة بجهات يستلزم سالبتها موجبتها كانت القراين القياسية ثمانية وجميع هذه القراين بينة الانتاج فى هذا الشكل لما يذكره قوله فانه اذا كان كل ج هو ب ثم قلت كل ب هو بالضروره آ او بغير الضروره آ كان ج ايضا آ على تلك الجهة هذا هو الضرب الاول وينتج موجبه كليه تابعه للكبرى فى الضروره واللاضروره قوله وكذلك اذا قلت بالضروره لا شى من ب آ او بغير الضروره دخل ج تحت الحكم لا محاله وهذا هو الضرب الثانى وينتج سالبه كلية كذلك قوله وكذلك اذا قلت بعض ج ب ثم حكمت على ب اى حكم كان من سلب وايجاب بعد ان يكون عاما لكل ب دخل ذلك البعض من ج الذى هو ب فيه فيكون قراين القياسيه هذه الاربع وهذان ضربان صغراهما موجبه جزئيه وكبراهما كليه اما موجبه او سالبه وهما الثالث والرابع والثالث ينتج موجبه جزئيه والرابع سالبه جزئيه فهذه هى الضروب الاربعه وقد انتجت المحصورات الاربع قوله وذلك اذا كان كل ج ب بالفعل كيف كان واما اذا كان كل ج ب بالامكان فليس يجب ان يتعدى الحكم من ب الى ج تعديا بينا معناه ان انتاج هذه القراين وكون النتيجة تابعه للكبرى فى الجهات المذكوره انما يكون بينا اذا كان الاصغر داخلا بالفعل فى الاوسط وذلك يكون فى الصغريات الفعليه موجبه كانت او سالبة يلزمها موجبه فعلية اما اذا كانت الصغرى بالامكان فليس تعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر تعديا بينا بل انما يتعداه بالقوه فقط ويحتاج الى بيان والحاصل ان قياسات هذا الشكل كاملة اذا كانت الصغرى فعليه وغير كاملة اذا كانت ممكنه والصغرى التى يكون الحكم فيها بالقوه اما ان يأتلف مع كبرى ايضا بالقوه او مع فعليه ولكن غير ضروريه او مع كبرى ضروريه فهذه ثلث اختلاطات محتاجة الى البيان وكان من عادة المنطقيين بيانها بالخلف والرد الى الاختلاط الفعليه من الشكلين الاخرين وليس فيه زيادة وضوح مع الاشتمال على خبط كثير وسوء ترتيب فعدل الشيخ عن تلك الطريقه فى هذا الكتاب وبينها ببيانات لمية قوله لكنه ان كان الحكم على ب بالامكان كان هناك امكان امكان وهو قريب من ان يعلم الذهن انه امكان فان ما يمكن ان يمكن قريب عند الطبع الحكم بانه ممكن هذا بيان الاختلاط الاول وهو الاختلاط من ممكنتين وقد اكتفى فيه بان الذهن

قال صاحب الكاشف ... الاختلاطات سواء كانت فى الصغرى او فى الكبرى على القوة العرفية فالعقل الذى ... او لا يكون ضروريا ... فالمطلقة بهذه الاختلاطات المطلقة اللاضرورية كالصغرى ... فالنتيجة فهو شيء ممكنة خاصة

يعلم بسهولة ان ما يمكن ان يمكن يكون ممكنا وذلك لان الشيخ يميل الى ان هذا الاختلاط كامل غير محتاج الى زيادة بيان وبيان ذلك ان الممكن هو ما لا يلزم من فرض وجوده محال فاذا فرض ان ج الذى يمكن ان يكون ب يمكن ان يكون آ فلا خرج من الامكان الاول الى الوجود فقد سقط الامكان الاول وصار ج هو ما يمكن ان يكون آ بحسب ذلك الفرض ثم اذا فرض مرة اخرى انه موجود آ فقد سقط الامكان الثانى ايضا وكان ج بالوجود آ من غير لزوم محال وكل ما يصير بالفرض موجودا من غير لزوم محال فهو ممكن فاذن ج يمكن ان يكون آ والوجه فى ان هذا الحكم ليس بموجود فى الذهن وقريب من الموجود فيه انه انما يحصل فيه من انعكاس قولنا كل ما ليس بممكن يمتنع ان يكون ممكنا وهو اولى فى الاذهان من عكس النقيض الى قولنا وكل ما لا يمتنع ان يكون ممكنا فهو ممكن وهو المط قوله لكنه اذا كان كل ج ب بالامكان الحقيقى الخاص وكل ب آ بالاطلاق جاز ان يكون كل ج آ بالفعل وجاز ان يكون بالقوه فكان الواجب ان يعمهما من الامكان العام وهذا بيان الاختلاط الثانى وهو الاختلاط من ممكن ومطلق وينتج ممكنا وذلك لان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط من مطلقتين ويكون انتاجه بينا ولا يلزم منه محال فاذن هو ممكن ولا يجب ان ينتج مطلقا لان الحكم على الاصغر بما لا يكون بالفعل الا عند كونه اوسط بالفعل وهو مما لا يخرج الى الفعل ابدا كما اذا قلنا كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب مباشر للقلم بالاطلاق فلا يلزم منه كون كل انسان مباشرا للقلم بالاطلاق بل بالامكان وهى مما يكون بالفعل كقولنا كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب متحرك بالاطلاق فكل انسان متحرك ايضا بالاطلاق ولا العام فى قول الشيخ فكان الواجب ما يعمهما من الامكان العام لا ينبغى ان يحمل على الذى يعم الضرورى وغير الضرورى بحسب الاصطلاح بل ينبغى ان يحمل ما يعم الفعل والقوه وهو العام بحسب اللغة وذلك لان الممكن قد يقع على ما خرج الى الفعل كالوجوديات وقد يقع على ما لم يخرج الى الفعل بل هو بالقوه بعد كالاستقبالى على ما قررناه فالاختلاط اذا كان من ممكن بالقوه المحضة ومطلق كانت النتيجه ممكنه بامكان شاملها ولا يجب ان يكون بالقوة المحضة كما اذا قلنا زيد يمكن ان يكتب بذلك الامكان ثم قلنا وكل من يكتب فهو مباشر للقلم ينتج فزيد مباشر للقلم بالامكان لا بالقوه المحضة لانه ربما باشر القلم بالفعل فى غير حالة الكتابة فانها ليست بالقوه بل بامكان شامل للفعل والقوه معا

فهذا هو المناسب وقد صرح به الشيخ في غير هذا الكتاب واما ان حمل الامكان العام
على ما يعم الضرورة واللاضرورة وحمل الاطلاق في قوله وكل ب آ بالاطلاق
على الاطلاق العام كما ذهب اليه الفاضل الشارح كان صادقا الا انه لا يكون مناسبا
للبحث الذي نحن فيه ولا يكون القول بان ما يعم الفعل والقوة هو الامكان
العام صحيحا فان الامكان الخاص ايضا يعمهما من وجه آخر فان كان كل
ب آ بالضرورة فالحق ان النتيجة تكون ضرورية ولنورد في بيان ذلك
وجها قريبا فنقول لا نتيج اذا صار ب حكموا عليه ان المحمول عليه بالضرورة
ومعنى ذلك انه لا يزول عنه البتة ما دام موجود الذات ولا كان زائلا عنه
لا ما دام ب فقط ولو كان انما حكم عليه بانه آ عند ما يكون ب لا عند ما لا
يكون ب كان قولنا كل ب آ بالضرورة كاذبا على ما علمت لان معناه ان كل موصوف
بانه ب دائما او غير دائم فانه موصوف بالضرورة انه آ ما دام موجود الذات
كان ب او لم يكن وهذا بيان الاختلاط الثالث وهو الاختلاط من ممكن
وضروري وقد ذهب جمهور المنطقيين انه ينتج ممكنا والشيخ بين انه ينتج ضروريا
وكلامه ظاهر والحاصل منه ان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط من
مطلق وضروري وكانت النتيجة ضرورية كما مر وكل ما كان ضروريا فهو في
جميع الاوقات ضروري فاذن كانت النتيجة قبل فرضنا ايضا ضرورية وتدو
الاوسط وهذا القياس لم يفد كونها ضرورية في نفس الامر بل افاد العلم به وقد
حصل من هذا البحث ان الكبرى الضرورية مع جميع الصغريات الفعلية وغير الفعلية
تنتج ضرورية والكبرى الغير الضرورية ان كانت مع الصغرى فعليتين تنتج فعلية
وان كانت احديهما او كلتاهما ممكنة تنتج ممكنة والكبرى المحتملة لها تنتج محتملة
فعلية فبعض النتائج تتفق ان تكون تابعة للكبرى كالحاصلة من صغرى فعلية
مع اي كبرى اتفقت بشرط ان لا تكون وقتية وبعضها يتفق ان تكون تابعة
للصغرى كالحاصلة من ممكنة ومطلقة عامتين او خاصتين وبعضها يتفق ان
تكون بخلافهما كالحاصلة من ممكنة ومطلقة احديهما عامة والاخرى خاصة
فان النتيجة تكون في الامكان كالصغرى وفي العموم والخصوص كالكبرى و
في انتاج الصغرى الممكنة مع غيرها موضع نظر وهو انا اذا حكمنا على كل ب اي
حكم كان بانه آ او ليس آ فان مرادنا ان ذلك الحكم واقع على كل ما هو ب بالفعل
لا على كل ما يمكن ان يكون ب كما قررناه من قبل فان كان كل ج في الصغرى ممكن

ان نكون

ان يكون ب ولا يصير شيء منه ب ولا في وقت من الاوقات اي يكون ب دائما للسلب
عن كل واحد منه من غير ضرورة فان الحكم على كل ب لا يتناوله بوجه البتة
وح يمكن ان يكون الحكم عليه مخالفا للحكم على ب وذلك لان ما يمكن ان يكون
ب يحتمل ان ينقسم الى ما يوصف بب بالفعل والى ما لا يوصف بب دائما من غير ضرورة
ويكون للقسم الاول حكم اما ضروري بحسب الذات او غير ضروري ويكون للقسم
الثاني حكم مناقض لذلك الحكم فلا يلزم من حكمنا على كل ما هو ب بالفعل ان يدخل
في ذلك الحكم ما هو ب بالامكان ب ولا يكون بالفعل دائما وهذا الاشكال انما
يلزم على القول بجواز وجود حكم كلي دائم غير ضروري وانما يندفع هذا
الاحتمال المؤدي الى هذا الاشكال في باب مخلط الممكن بالضروري بانعكاس قولنا
كل ما ليس بضروري بحسب الذات فهو ممتنع ان يكون ضروريا بحسبها وهو ضروري
الى قولنا كل ما لا يمتنع ان يكون ضروريا فهو ضروري بالضرورة على طريق
عكس النقيض لكن الصغرى اذا كانت ممكنا ومطلقة يصدق معها السالبة
جاز ان يكون سالبة وينتج لان الممكن الحقيقي سالبة لازم موجبة يريد ان الصغرى
السالبة اذا استلزمت موجبة تنتج فانها تنتج ايضا ما ينتج الموجبة لقوتها وليس هذا
تكرارا لما ذكره في صدر الباب لان المذكور هناك كان خاصا بالفعليات وههنا
قد حكم على الوجه الشامل للفعل والقوة لان الحكم العام لا يتمشى الا بعد بيان
انتاج الصغريات الممكنة مع غيرها وهذا ما خالف الشيخ فيه الجمهور وقد
وعد شرحه حين قال واما عن سالبتين ففيه نظر سنشرح لك فتكون
اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا
الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة
ممكنة خاصة او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة
موجبة ضرورية الا في شيء نذكره فلا تلتفت الى ما يقال من ان النتيجة تتبع
اخس المقدمتين في كل شيء بل في الكيفية والكمية وعلى الاستثناء المذكور
ذهب قوم من المنطقيين الى ان نتائج هذا الشكل تتبع اخس المقدمتين في الكمية
والكيفية والجهة جميعا اي اذا وقع في احدى المقدمتين حكم جزئي او سلبي او
غير ضروري كانت النتيجة كذلك وقد حقق الشيخ انه ليس كذلك مطلقا بل
هي تابعة في الكمية للصغرى وفي الكيفية والجهة للكبرى الا في موضعين احدهما

تقدم ذكره وهو ان يكون الصغرى ممكنة والكبرى غير ضرورية فان النتيجة يكون
في الفعل والقوة تابعة للصغرى لا للكبرى والثاني سيجي ذكره وهو ان يكون الصغرى
موجبة ضرورية والكبرى مطلقة عرفية فانها ان كانت عامة انتجت كالصغرى موجبة
ضرورية فان كانت خاصة لم يكن الاقتران قياسا لتناقض المقدمتين فقول
الشيخ فيكون اذن النتيجة في كيفيتها الى قوله فان النتيجة ممكنة خاصة ظاهر و
قوله بعد ذلك او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة
موجبة ضرورية غير مطابق لما مر لان ظاهر الكلام يقتضي عطف هذا الحكم بلفظه
او على ما قبله اي على ما استثناه مما يكون النتيجة فيه تابعة للكبرى وليس هذا كما
قيل فان النتيجة هنا تابعة للكبرى على ما صرح به في هذا الموضع وقد وقع تفاوت
في النسخة وقد غلب على ظن الفاضل الشارح انه وقع في سياقة الكلام تقديم وتاخير من
سهو ناسخيه قال وتقدير الكلام هكذا لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة يصلح
معها السالبة جاز ان يكون سالبة لا ازم موجبة او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى
موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية قال والفائدة في ذكر ذلك انه حكم
في الكلام الاول بان الصغرى السالبة منتجة وبهذا الكلام بين ان الصغرى السالبة
قد ينتج معه موجبة ضرورية ثم بعد ذلك يستانف فيقول فيكون اذن النتيجة
في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت
الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة والا في شي
نذكره وهو ما اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى عرفية على ما يجي بيانه و
على هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيما وهذا ما ذهب اليه الفاضل الشارح
اقول ويحتمل ايضا ان يكون كل واحد من لفظي الصغرى والكبرى قد
تبدلت بالاخرى سهوا ويكون نظم الكلام بعد ما مر على ترتيبه المذكور هكذا
الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة
او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى موجبة ضرورية الا في شي نذكره وعلى هذا
التقدير يكون المراد من قوله او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى ضرورية هو الاستثناء
الثاني ويريد بالمطلقة الخاصة المطلقة العرفية فانه قد عبر عن العرفية ايضا بهذه
العبارة في النهج الخامس حتى قال فان اردنا ان نجعل للمطلقة الحقيقية نقيضا من
جنسها كانت الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص مما يوجبه نفس الايجاب او السلب

وينتج الممكن الحقيقي سالبة عم

المطلقين ويكون قوله الا في شي نذكره استثناء اخر من قوله فان النتيجة
موجبة ضرورية وتقديره الا اذا كانت المطلقة العرفية لا دائمة فانها لا تنتج مع الصغرى
الضرورية لما نذكره ويستقيم الكلام على هذا التقدير ايضا والتعسف فيه اقل مما
كان فيما ذكره الشارح لان ذلك يحتاج الى حذف سطر من موضع والحاقه بموضع اخر
نستغني فيه عنهما بنوع من التاويل والى زيادة الواو في قوله الا في شي نذكره
والله اعلم بحقيقة الحال قوله بل في الكيفية والكمية على الاستثناء المذكور اي ليس الامر
كما ذهبوا اليه من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في كل شي بل انما تتبعها في
الكيفية والكمية دون الجهة وعلى الاستثناء المذكور في الكيفية وهو انها في الممكنات
والوجوديات لا تتبع الاخس في السلب بل تتبع الكبرى قوله واعلم انه اذا كانت الصغرى
ضرورية والكبرى وجودية صرفة من جنس الوجودي بمعنى ما دام الموضوع موصوفا
بما وصف به لم ينتظم منه قياس صادق المقدمات لان الكبرى يكون كاذبة لانا
اذا قلنا كل ج ب بالضرورة ثم قلنا وكل ب فانه يوصف بانه آ ما دام موصوفا
ب لا دائما حكمنا بان كل ما يوصف بب انما يوصف به وقتا ما لا دائما وهذا خلاف
الصغرى بل يجب ان يكون الكبرى اعم من هذه ومن الضرورية حتى يصدق ويج
فان نتيجتها تكون ضرورية لا يتبع الكبرى وهذا ايضا استثناء وانما تكون صرفة
ضرورية لان ج يدوم ب فيدوم آ بالضرورة المراد ان الصغرى الضرورية
والكبرى العرفية الوجودية لا يمكن ان يصدقا معا مثاله ان يقول كل فلك متحرك
بالضرورة وكل متحرك متغير لا دائما بل ما دام متحركا وذلك لان الكبرى يقتضي دوام
الاكبر بحسب وصف الاوسط ولا دوامه بحسب ذاته فيلزم منه لا دوام وصف الاوسط
ايضا بحسب ذاته لان الوصف لو كان دائما للذات والاكبر كان دائما للوصف فيلزم
ان يكون الاكبر ايضا دائما للذات فان الدائم للدائم دائم لكنه فرض لا دائما بحسب
الذات حتى يظهر ان الكبرى في هذا المثال يقتضي ان كل ما يوصف بانه متحرك فان
الوصف له يكون لا دائما والصغرى المشتملة على ان الفلك يوصف بانه متحرك فهذا
الوصف له يكون دائما وهذا مناقض للاول فاذن لا ينتظم منهما قياس صادق
المقدمات والتعليل الصحيح لكون هذا التاليف ليس بقياس هو لزوم وقوع التناقض
فيهما واما التعليل بكذب الكبرى كما يقتضيه قول الشيخ حيث قال لان الكبرى يكون
كاذبة فيستقيم ايضا على وجه وهو ان الصغرى لما وضعت قبل الكبرى على انها صادقة
ثم اثبتت بكبرى تناقضها علم انها هي الكاذبة لان المناقض لما فرض صادقا يكون

بعض دائما يقتضي ان كل ما يوصف بانه متحرك فان صح

لا محالة كاذبا وقد صرح الشيخ في بعض كتبه بهذا الوجه وما ذهب اليه صاحب
البصاير وهو ان التعليل ينبغي ان يكون اما بكذب الكبرى واما باختلاف الاوسط
الذي يخرج القياس عن ان يكون قياسا وذلك لانا ان جعلنا اللادوام في
الكبرى جزءا من الموضوع حتى يصير القضية كل متحرك لا دائما فهو متغير لم يكن
الكبرى كاذبة بل كان الاوسط مختلفا فليس بشيء وذلك لان هذا التعليل يخرج
اللادوام عن ان يكون جهة والقضية عن ان تكون عرفية وذلك غير ما نحن فيه
وعلى التقديرين فان هذا التاليف ليس بقياس لانه ليس بمنتج قوله بل يجب ان
تكون الكبرى اعم اي اذا كانت الكبرى عرفية مطلقة محتملة للدوام واللادوام فالذي
ان يحمل مع الصغرى الضرورية على الدوام لم يمكن اجتماعهما على الصدق وح
يصير الاقتران من ضرورية ودائمة وينتج دائمة وقال الشيخ وح فان نتيجتها تكون
ضرورية لانه لم يعتبر ههنا الفرق بين الضرورة والدوام فان اعتبار الفرق
تقتضي كون النتيجة ضرورية اذا كانت الكبرى ضرورية بحسب الوصف ودائمة اذا كانت
دائمة بحسب الوصف قال وهذا ايضا استثناء وذلك لان النتيجة تخالف الكبرى في
الجهة فالشيخ استثنى موضعين وينبغي ان يلحق بهما موضع اخر وهو ان تكون
الكبرى وحدها وصفية فان النتيجة لا تكون وصفية وذلك لان الوصف اذا
اختص باحدى المقدمتين سقط اعتباره في النتيجة كما اذا قلنا كل متحرك متغير ما دام
متحركا وكل متغير جسم وقلنا كل انسان نائم ساكن ما دام نائما فان النتيجة فيهما
لا تكون وصفية اما اذا كانتا وصفيتين فالنتيجة تكون وصفية مثلهما في المثال
الثاني من هذين المثالين لا تكون النتيجة تابعة للكبرى واعلم ان مخالفة
النتيجة للكبرى وان كانت تقع في مواضع كثيرة بحسب اختلاط الجهات المذكورة
الا ان جميعها يرجع الى هذه المواضع الثلثة ومن ضبط هذه الاصول التي ذكرناها
فقد يقدر على معرفة جميعها مفصلا ان ساعده التوفيق والله المستعان

الشكل الثاني اعلم ان الحق في هذا الشكل هو انه لا قياس فيه عن مطلقتين
بالاطلاق العام ولا عن ممكنتين ولا عن خلط منهما ولا شك في انه لا قياس
فيه عن مطلقتين موجبتين او سالبتين ولا عن ممكنتين كيف كانت بل انما
الخلاف في المطلقتين اذا اختلفتا فيه بالسلب والايجاب فان الجمهور
يظنون انه قد يكون منهما قياس ونحن نرى غير ذلك ثم في المطلقات
العرفية والممكنات فان الخلاف فيها بعينه ذلك ولا قياس منهما في هذا

الشكل

الشكل هذا الشكل لا ينتج مع الاتفاق في الكيف والجهة لان الانسان والفرس
يشتركان في حمل الحيوانية عليهما وسلب الحجرية عنهما ولا يوجب ذلك حمل احدهما
على الاخر ولا الانسان والناطق ايضا يشتركان في ذلك الحمل والسلب بعينهما ولا
يوجب سلب احدهما عن الاخر وذلك لان الاشياء المتباينة وغير المتباينة قد
تشترك في ان يحمل عليها او يسلب عنها جميعا شيء اخر فمن شرط الانتاج ان
يختلف الحكمان بحيث لا يصح جمعهما على شيء واحد حتى يجب منه تباين الطرفين
ويفيد حكما سلبيا والجمهور ظنوا ان هذا الاختلاف هو الاختلاف بالايجاب والسلب صح
فحكموا بان الشرط في انتاج هذا الشكل هو اختلاف المقدمتين في الكيف والحق
ان المختلفتين في الكيف قد يجتمعان على الصدق كما في المطلقات والممكنات ولا
يلزم من اختلافهما تباين الطرفين فاذن الاختلاف في الكيف كيف كان لا
يكفي في حصول هذا الشرط فهذا شرط ويحتاج هذا الشكل في الانتاج الى شرط
آخر وهو كون الكبرى كلية وذلك لان حصول الشرط الاول مع جزئية الكبرى
لا يقتضي الا المباينة بين الاصغر وبعض الاكبر ولا يعلم هل بينهما ملاقاة في البعض
الاخر ام لا فاذن لا يمكن ان يسلب الاكبر عن الاصغر كما اذا حملنا الاسود على
الغراب وسلبناه عن بعض الحيوانات او بعض الناس فانه لا يلزم منه سلب
الحيوان عن الغراب ولا حمل الانسان عليه واذا تقرر هذه الاصول فنقول
جمهور المنطقيين ذهبوا الى ان المطلقات والوجوديات قد ينتج في هذا
الشكل بشرط الاختلاف في الكيف وبين الشيخ ان الحق انه لا قياس في هذا
الشكل عنها ولا عن الممكنات بسيطة ولا مخلوطة بعضها ببعض لما مع الاتفاق
في الكيف فبالاتفاق واما مع الاختلاف فيه فبما نبينه قوله وذلك لان الشيء
الواحد بل الشيئين المحمول احدهما على الاخر قد يوجد شيء يحمل عليه او
عليهما اما بالايجاب المطلق ويسلب بالسلب المطلق وقد يوجب ويسلب معا
عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد وجزئيات شيئين احدهما محمول على الاخر
ولا يوجب شيء من ذلك ان يكون الشيء مسلوبا عن نفسه او احد الشيئين
مسلوبا عن الاخر وقد يعرض جميع هذا للشيئين المسلوب احدهما عن الاخر
ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا على الاخر فلا يلزم اذن فيما ذكر سلب
ولا ايجاب فلا يلزم نتيجة الشيء الواحد كالانسان قد يوجد شيء كالساكن
يحمل عليه ويسلب عنه بالايجاب والسلب المطلقين فيقال الانسان ساكن

الانسان ليس بساكن والشيان المحمول احدهما على الاخر كالانسان والحيوان قد توجد
شى كالساكن فحمل عليهما وسلب عنهما بالايجاب والسلب المطلقين فيقال الانسان
ساكن للحيوان ليس بساكن او الانسان ليس بساكن الحيوان ساكن وقد يوجب
ويسلب معا عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد فيقال كل واحد من الناس وكل واحد
من الحيوانات ولا يوجب شى من ذلك ان يكون الانسان مسلوبا عن نفسه او الحيوان
مسلوبا عن الانسان وقد يعرض جميع هذا للشيئين المسلوب احدهما عن الاخر
كالانسان والفرس وذلك بان يقال الانسان ساكن والفرس ليس بساكن او على
العكس او يقال كل واحد من احدهما ساكن لا واحد من الاخر بساكن ولا يوجب ذلك
ان يكون احدهما محمولا على الاخر فلا يلزم من ذلك سلب او ايجاب فلا يلزم نتيجة فاذن
ليس ما يتالف من المطلقات والوجوديات بقياس والفاضل الشارح فسر الشى الواحد
بالجزئى الواحد كزيد والشيين المحمول احدهما على الاخر بجزئين كهذا الانسان وهذا
الناطق وفيه نظر لان الجزئى من حيث هو جزئى لا يحمل على جزئى اخر الا فى اللفظ والذى
يحتجون به فى الاستنتاج من المطلقتين المختلفتى الكيفية وكبراهما كلية ما سنذكره
فمنه لا يطرد فى المطلق العام والوجودى العام لان العمدة هناك اما العكس وهما
لا ينعكسان فى السلب او الخلف باستعمال النقيض وشرايط النقيض منهما لا يصح القايلون
الاقتران من مطلقتين مختلفتى الكيفية قد ينتج يحتجون فى بيان الانتاج تارة بعكس
السالبة ورد الشكل الى الاول وهو مبنى على ان سوالب المطلقات تنعكس وتارة
بالخلف وهو قولهم فى اقتران كل ج ب ولا شى من آ ب انه ان لم يصدق لا شى من ج آ فليصدق
نقيضه بعض ج آ ونضيفه الى الكبرى ينتج من الاول ليس بعض ج ب وهو نقيض الصغرى
وهذا مبنى على ان المطلقات تتناقض وقد بينا ان المطلقات لا ينعكس سوالبها وانها
لا تناقض جنسها فاذن قد بطل احتجاجاتهم بل انما ينعقد فى هذا الشكل من
المطلقات قياسات من مقدمات فيها موجبة وسالبة اذا كانت سالبتها من شرطها
ان ينعكس ولها نقيض من بابها وقد علمت ان القضايا المطلقة السالبة كذلك فهناك ان
كان تاليف من مطلقتين او من ضروريتين او من مطلقة عامة ومن ضرورية فالشرط
ان تختلف القضيتان فى الكيفية وتكون الكبرى كلية اقول القياس فى هذا الشكل انما
ينعقد من مختلفات الكيفية بشرط ان تكون السالبة بحيث تنعكس او تكون لها نقيض من
بابها كالمطلقات المنعكسة وهى العرفية العامة والوجودية والضروريات فانها ينتج
بسيطة ومخلوطة وكذلك الخلط المطلق العام والوجودى بالضرورى وفى هذه

ساكن لا واحد من الناس بساكن او جزئيات شيئين محمول احدهما على الآخر ككل واحد من الناس صح

القضايا

القضايا انما يكون الشرط اختلاف الكيف وكلية الكبرى واعلم ان هذا قول
غير ملخص وذلك لان الضرورى والمطلق اذا اختلطا وكانت السالبة مطلقة
فانهما ينتجان ايضا مع كون السالبة غير منعكسة كما سنذكره من بعد
والحكم الثانى فى الجهة للسالبة هذا بحسب مذاهب الظاهريين وذلك لانهم
يثبتون الانتاج فى هذا الشكل بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول ولا
محالة تصير السالبة فى الشكل الاول كبرى ويكون الجهة هناك على مذهبهم
تابعة للكبرى فيكون هاهنا تابعة للسالبة وسيبين الشيخ ان منتج المتالف
من ضرورية وغيرها يكون ابدا ضرورية سواء كانت الضرورية فيها سالبة
او موجبة والضرب الاول منها هو مثل قولك كل ج ب ولا شى من
آ ب فلا شى من ج آ الضرب الثانى من الشكل الاول ويكون العبرة
فى الجهة للكبرى والثانى منها مثل قولك لا شى من ج ب وكل آ ب فلا شى من ج آ
لانك تعكس الصغرى وتجعلها كبرى فينتج لا شى من آ ج ثم تعكس النتيجة و
يكون العبرة للسالبة ايضا فى الجهة فان كانت مطلقة فما ينعكس اليه
المطلق من المطلق والثالث منها مثل قولك بعض ج ب ولا شى من
آ ب فليس بعض ج آ بينته بما عرفت والرابع منها مثل قولك ليس
بعض ج ب وكل آ ب ينتج فليس بعض ج آ والا فكل ج آ وكان ليس بعض
د ب هف وله بيان غير الخلف ولكن البعض الذى هو من ج و
ليس ب فيكون لا شى من د ب وكل آ ب فلا شى من د آ وبعض ج د فلا كل
ج آ ومن هاهنا يعلم ان العبرة للسالبة فى الجهة وليس يمكن فى هذا البيان
ان يبين بالعكس لان الصغرى سالبة جزئية لا تنعكس والكبرى تنعكس
جزئية فلا يلتئم منها ومن الصغرى قياس فانه لا قياس من جزئيتين
اعتبار الشرطين المذكورين اعنى اختلاف الكيف وكلية الكبرى
يقتضى ان يكون الضروب المنتجة اربعة من جميع الستة عشر لا غير
لان الكبرى الموجبة لا تقترن الا بالسالبتين كلية وجزئية والكبرى
السالبة لا تقترن الا بالموجبتين كلية وجزئية وهى غير منتجة وينتج سوالب
والشيخ بين الضرب الاول بعكس الكبرى ورد الشكل الى الاول ثم
قال والعبرة فى الجهة للكبرى يعنى بحسب الاغلب فان الحال فيه ما
مر وبين الضرب الثانى بعكس الصغرى وجعل الصغرى كبرى و

لانا نعكس الكبرى فتصير فلا شى من ب آ ونضيف اليها الصغرى فيكون صح

كل آ ب فكل ج ب
وكل د ج صح

قد بينا ... احدهما ... الاول

الكبرى صغرى لتنتجا عكس المط من الاول ثم عكس النتيجه ليحصل النتيجة
المطلوبة ثم قال ويكون الفرع للسالبة ايضا فى الجهة لانها تصير
كبرى الاول ثم قال فان كانت مطلقة مما ينعكس اليه المطلق من
المطلق اى ان كانت السالبة عرفية عامة كانت النتيجه ايضا عرفية
عامة لانها تنعكس كنفسها وان كانت عرفية وجودية كانت النتيجه ما
تنعكس اليها وهو العرفية العامة بقيد اللادوام فى البعض كما سبق ذكره
وبين الضرب الثالث بما بين به الاول ولم يكن بيان الرابع بالعكس
لان السالبة الجزئية لا تنعكس والموجبة الكلية تنعكس جزئية ولا قياس
عن جزئيتين ففرغ فى بيانه الى الخلف والافتراض اما الخلف فبان
اضاف نقيض النتيجه الى الكبرى فانتجتا نقيض الصغرى او ما يتسع
ان يصدق مع الصغرى اذا كانت الجهتان غير متناقضتين وقد
يمكن بيان جميع الضروب بالخلف هكذا واما الافتراض فبان عين
البعض من ج الذى ليس ب وسماه د فحصل له قضيتان احديهما
لا شى من د ب والثانيه بعض ج د والقضيه الاولى جهتها تكون
جهه صغرى القياس لانها هى فان الحال لم يتغير الا بتعيين الموضوع
وتبديل الاسم وتعيين الموضوع وان افاد كلية الحكم لكنه لا يغير نسبة
المحمول الى الموضوع وتبديل الاسم لا يوثر فى المعنى ثم يحصل من
اقتران القضية الاولى بكبرى القياس الضرب الثانى من هذا الشكل
وينتج ما يوافق السالبة فى الجهة ويحصل من اقتران القضيه الثانية
بهذه النتيجه تاليف على هيئة الضرب الرابع من الشكل الاول وما
ينتج ما جهته تلك الجهة بعينها وذلك لان هذا التاليف وان كان
بهيئة الشكل الاول ليس بتاليف قياسى على الحقيقة فان الصغرى لا
تشتمل على حمل ووضع بل على اسمين مترادفين لشى واحد وانما اورد
على هيئة قياسية لازالة اشتباه يعرض للاذهان من جهة تعيين الموضوع
فى القضية الاولى لا للافادة متى لم يكن معلوما يراد ان يعلم بهذا القياس
والافتراض يختص بما يشتمل على مقدمة جزئية فحصل من جميع هذا ان
الفرع للسالبة كما كانت فى الشكل الاول قوله هذا كله وليس فى المقدمات
ممكن وان اختلط ممكن ومطلق وكان من الجنس الذى لا ينعكس

فان

فان ما اوردناه فى منع انعقاد القياس عن مطلقتين من ذلك الجنس
يوضح منع انعقاد القياس من هذا الخلط لما فرغ من بيان التاليفات
الكائنة من المطلقات والضروريات بسيطة ومختلطة وقد ذكر
ان الممكنات لا تنتج بسيطة فاراد ان يبين ههنا حكم اختلاطها
بالمطلقات والضروريات وبدا بالمطلقات فذكر ان القياس
من الممكنات والمطلقات الغير المنعكسة لا ينعقد وغير ذلك البيان
الذى بين به امتناع انعقاده من المطلقات الغير المنعكسة فان الحكم
فيها لا يختلف الا بالاعتبار وان كان من الجنس الذى يشمله
الآن والمطلق سالب فقد ينعقد القياس اذا روعيت الشرائط
فان كانت الكبرى كلية سالبة من باب المطلق المذكور وكان الممكن
موجبا او سالبا رجع بالعكس الى الشكل الاول او بالخلف فانتج
وفى بعض النسخ او بالافتراض فانتج ولكن النتيجه التى عرفتها
فى الشكل الاول فاما الاختلاط من الممكنه والمطلقة المنعكسه
فلا يخلو اما ان يكون المطلقة سالبة او موجبة والاول لا يخلو
اما ان يقع فى الكبرى او فى الصغرى فان كانت الكبرى مطلقة
سالبة فانها تنتج ممكنة عامة سواء كانت الممكنه عامة او خاصة
وسواء كانت المطلقة عرفية عامة او وجودية وان كانت الممكنة
خاصة فسواء كانت موجبة او سالبة مثاله كل ج ب باحد الامكانين
ولا شى من آ ب بالاطلاق المنعكس العام او الوجودى وبيانها
اما بعكس الكبرى الى المطلقة المنعكسه العامه لتنتج بالشكل الاول
لا شى من ج آ بالامكان العام فبعض ج آ بالضرورة ولا شى من
آ ب بالاطلاق المنعكس فليس بعض ج ب بالضرورة وكان كل ج ب
بالامكان هف وان كانت الكبرى وجودية منعكسه لم تحتج الى اقتران
فى الخلف بل نقول ان نقيض النتيجه كاذب لانها تناقض الكبرى كما
مر فى الشكل الاول واما الافتراض على ما فى بعض النسخ فقد يمكن
البيان به اذا كانت الصغرى جزئيه والاظهر الخلف لانه لا ضرورة
الى الافتراض ههنا فان الكبرى منعكسة اللهم الا ان يحمل الا
فتراض على فرض كون الممكن موجودا بالفعل فيصير الاقتران من

مطلقتين كبراهما سالبة منعكسة لم يرد النتيجة الى الامكان و
اما ان كانت الصغرى مطلقة سالبة منعكسة لم يرد النتيجة الى الامكان
واما ان كانت الصغرى مطلقة سالبة فالكبرى يكون لا محاله ممكنة
موجبة وحكم هذا الاقتران مندرج فيما يجيء بعد هذا الكلام قوله
وان لم يكن سالبة بل موجبة كيف كان ذلك لم يكن قياس الا في تفصيل
لا يحتاج اليه ههنا معناه وان لم يكن الكبرى سالبة مطلقة بل
يكون موجبة اما مطلقة او ممكنة لم يكن ذلك التاليف قياسا
والممكنة الحقيقية لما كانت سالبتها وموجبتها متلازمتين لم يكن
القسمة الى الايجاب والسلب فيها معتبرة وانما قال ذلك لانا
اذا قلنا لا شيء من ج ب بالامكان وكل آ ب بالاطلاق لم يمكن الرد
الى الشكل الاول بالعكس فان الصغرى غير منعكسة والكبرى تنعكس
جزئية واذا قلنا لا شيء من ج ب بالاطلاق وكل شيء من آ ب بالامكان
انعكست الصغرى في الاول وانتج مع الكبرى لا شيء من آ ج بالامكان
وهي غير منعكسة فالنتيجة غير حاصلة وانعكست الكبرى في الاول
والصغرى في الثاني جزئيتين فالنتيجة على جميع التقديرات غير حاصلة
ولا يمكن بيان شيء منها بالخلف لان اقتران نقيض النتيجة وهو
بعض ج آ بالضرورة بكل واحدة من المقدمتين لا ينتج ما ينافي
الاخرى فلذلك حكم الشيخ بانها لا يكون اقيسة وزعم صاحب البصائر ان
اقتران الصغرى العرفية الوجودية السالبة بالكبرى الممكنة ينتج
موجبة جزئية ممكنة عامة وهو بناء على مذهبه اعني القول
بانعكاس الصغرى كنفسها فان عكسها مع الكبرى ينتج من الشكل
الاول ممكنة خاصة سالبة وتنعكس موجبتها الى ما ادعاه قال
ولا ينتج اذا كانت الصغرى عرفية عامة لانها على تقدير كونها
ضرورية ينتج مع الكبرى الممكنة ضرورية سالبة فيكون النتيجة
محتملة للطرفين ومتنافيتين فساد قوله بعد ما مر انا نقول لا
واحد من الكتاب بنائم لا دائما بل ما دام كاتبا وكل فرس نائم
بالامكان ولا نقول بعض الكتاب بالامكان فرس واما التفصيل

الذي

الذي استثناه الشيخ ولم يذكره فقد قيل هو ان يكون المقدمتان
مختلفتي هيئة الوجود الذي لا ضرورة فيه فكان احديهما الحكم
فيه في وقت من اوقات كون الشيء ج فيكون فيه وجوب او لا يكون
والاخرى في كون ما هو ج دائما ما دام موصوفا بذلك ومعناه كون
احدى المقدمتين مطلقة بحسب الوصف والاخرى دائمة بحسبه اي
يكون احديهما مطلقة بحسب الوصف والاخرى دائمة بحسبه اي
عرفية عامة او وجودية وينبغي ان يختلفا في الكيف ان كانت المطلقة
محتملة للدوام واما ان لم يكن محتملة له فسواء اختلفتا فيه او
اتفقتا فانهما ينتجان مطلقة وصفية لوجوب تباين الوصفين و
لكن بشرط ان يكون الكبرى هي العرفية ومثاله ان يقول على تقدير
كون الكتاب جالسين ما داموا كاتبين وخلو الجالسين عن الكتابة
في بعض اوقات جلوسهم الجالس قد لا يتحرك يده اي في بعض اوقات
جلوسه والكاتب يحركها في جميع اوقات كتابته فينتج ان الجالس قد
لا يكون كاتبا في جميع اوقات جلوسه واما ان قلبنا المقدمتين فلا
ينتج ان الكاتب قد لا يكون جالسا في جميع اوقات كتابته وبيان
ذلك ان الوصف الذي قد يجتمع مع ما ينافي وصفا اخر او قد
يخلو عما يلزم وصفا اخر فانه قد يخلو عن ذلك الوصف الاخر و
اما الذي يستلزم ما قد يخلو عن الوصف الاخر او ينافي ما قد
يجتمع معه فليس كذلك لاحتمال استلزامه الوصف الاخر مع
جواز انفكاك لازمه الاول عنه او اجتماع منافيه به واعلم
ان هذا التفصيل انما هو من باب اختلاط المطلقات المختلفة
وقد استثناه الشيخ من باب اختلاط المطلقات والممكنات
فهذا شرح ما في الكتاب في هذا الاختلاط واعلم ان الشيخ ذهب
في هذا البيان مذهب الجمهور والحق يقتضي ان المختلط من
الممكن والمشروط بالوصف ينتج بشرطين احدهما وقوع المشروط
بالوصف في كبرى القياس كما اذا قلنا كل انسان متحرك بالامكان
ولا شيء من النائم بمتحرك ما دام نائما فانه لا شيء من الانسان بنائم
بالامكان لان الصغرى يقتضي جواز اتصاف الاصغر بما ينافي

الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه عند الاتصاف بما ينافيه و
كذلك اذا قلنا لاشى من الانسان بساكن بالامكان وكل نايم
ساكن مادام نايما لان الصغرى تستعنى جواز خلوا الاصغر عما
يلزما الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه فان الملزوم يرتفع عند
ارتفاع اللازم انما اذا وقع المشروط بالوصف فى الصغرى فانه
لاينتج لانا نقول كل كاتب يقظان مادام كاتبا ولاشى من الانسان
بيقظان بالامكان وكذلك نقول لاشى من الكاتب بنايم مادام
كاتبا وكل انسان نايم بالامكان ولاينتجان سلب الانسان عن
الكاتب وذلك لان المستلزم لايمكن ان يخلو عنه الاكبر وانما
لما يمكن ان يجتمع مع الاكبر ههنا هو وصف الاصغر لا ذاته و
تعاند الاوصاف لايستدعى تعاند الموصوف بها والشرط الاخر
ان يكون الجهتان بحيث لايمكن اجتماعهما على الصدق اى يكون
باذاء المطلق ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف اما دايما واما م
ضروريا فانه قد يمكن اجتماع الممكن والعرفى على الصدق حتى
يكون الحكم دايما بحسب الوصف من غير ضرورة ولايلزم منه
تباين اصلا والفاضل الشارح قد حقق الاول من هذين الشرطين
ولم يذكر الثانى فاذا حصل هذان الشرطان فقد انتج المختلط من
الممكن والمطلق المنعكس وغير المنعكس سواء كانت المطلقة
موجبة او سالبة وسواء تيسر بيانه بالرد الى الشكل الاول او بالخلف
اولم يتيسر شى من ذلك وهذا مما لم يذكره الشيخ واقول ايضا اذا
كانت الكبرى وجودية عرفية فانها تنتج مطلقة عامة سالبة مع
اى صغرى اتفقت وذلك لان النتيجة الدايمة الموجبة يناقض
هذه الكبرى مثل ما مر فى الشكل الاول فاذن تصدق نقيضها
معها ابدا مثاله اذا لم يمكن ان تصدق قولنا بعض ج أ دايما مع
قولنا كل ب أ ولاشى من أ ب مادام آ لا دايما من الواجب ان
تصدق ابدا معه نقيضه وهو قولنا لاشى من ج أ مطلقا
وهذا مما لم يذكره احد منهم وتجب ان نقيس على هذا
خلط الممكن خلط الضرورى بغيره اذا كان على هذه الصورة اى اذا كا

السالبة

ضروريا وباذاء المطلق ما يكون الحكم فيه

السالبة ضرورية والموجبة غير ضرورية فانه ينتج ويبين بالعكس والخلف
كما مر فى المطلقة المنعكسة اما اذا كانت الموجبة ضرورية والسالبة غير
ضرورية فانه ينتج ايضا ولكن يبين بالخلف دون العكس بعد ان
نعلم ان فى هذا الخلط زيادة قياسات وذلك انه اذا كان التاليف
من ممكن صرف وضرورى او من وجودى صرف وضرورى والكبرى
كلية تم القياس سواء كانتا موجبتين معا او سالبتين معا فضلا عن
المختلفتين اما اذا اختلفتا والكبرى كلية فتعلمه بما علمت واما
اذا اتفقتا وانت تعلم انه اذا كان ج بحيث انما يصدق ب على كله
بايجاب غير ضرورى فكان ب على كل ماهو ج غير ضرورى او
المفروض من ج غير ضرورى وكان أ بخلافه عند ما كان كل ماهو
آ فان ب على الضرورى عليه فان طبيعة ج او المفروض منه مباينة م
لطبيعة آ لايدخل احدهما فى الاخرى ولايمكن ذلك سواء كان بعد
هذا الاختلاف اتفاق فى الكمية الايجابية او الكمية السلبية
من ج المخالف لا فى ذلك ان كانت الصغرى جزئية ويعلم ان النتيجة
دايما يكون ضرورية السلب وهذا مما غفلوا عنه معناه ان الضرورى
اذا اختلط بغير الضرورى افاد التباين الذاتى بين حدى المطلوب وانتج
الضرورى السالب وان اتفقت المقدمتان فى الكيف فضلا عن
ان يختلفا فيه اما على تقدير الاختلاف فلبيانات المذكورة واما على
تقدير الاتفاق فلانك تعلم انه اذا كان ج الاصغر بحيث يصدق ب
الاوسط على كله بايجاب غير ضرورى او سلب غير ضرورى حتى يكون
الحكم ب على كل ج لا بالضرورة او على المفروض من ج يعنى على
بعضه لا بالضرورة وكان آ الاكبر بخلافه اى يكون الحكم ب على
كل آ بالضرورة فانما يكون ج او بعضه المفروض منه مباينا للا
الذى هو آ بالضرورة لايدخل احدهما فى الاخر ولايمكن ذلك حتى
يكون لاشى من ج آ اوليس بعض ج آ بالضرورة وهو النتيجه سواء
كان الحكمان الاولان ايجابيين كما فى قولنا كل انسان او بعض الحيوانات
متحرك لا بالضرورة ولاشى من الفلك بساكن بالضرورة فانهما ينتجان
لاشى من الناس او ليس بعض الحيوانات بفلك بالضرورة وعلى هذا

وكل فلك متحرك بالضرورة
او سلبيين كما فى قولنا
لاشى من الناس او
ليس بعض الحيوانات
ساكنا لا بالضرورة م

قوله لهذا الشكل ايضا في الانتاج شرطان لان الاصغر والاكبر في الشكل محمولان على شيء واحد وهو الاوسط فقد التقيا فيه وذلك يقتضي حمل الاكبر على الاصغر لكن الشرط الاول ان يثبت الاصغر للاوسط او لبعضه حتى يكون حكم القدر الذي يلاقي الاوسط منه حكم الاوسط بالاكبر فانه لو كان مسلوبا عنه كان ما ثبت له قد يعلم ان لا حكم الاوسط بالاكبر الا والثاني كلية احدى المقدمتين اذ لو كانتا جزئيتين لم يلزم تلاقيهما في الاوسط الحاكم

وثمانيته

القدر بنصير الضروب المنتجه من هذا الاختلاط وما يجرى مجراه بعينه
وهو معنى قوله بعد ان يعلم ان في هذا الخلط زيادة قياسات وهذا
مما غفل الجمهور عنه الشكل الثالث الشرط في كون قراين هذا
الشكل منتجه ان يكون الصغرى موجبة او في حكمها كما علمت وفيها كلى
ايتهما كانت وانت تعلم ان قراينه ح يكون ستا لكن الشيخ يشترط في
نتايجها انما يجب جزئية ولا يجب فيها كلى فانك اذا قلت كل انسان حيوان
وكل انسان ناطق لم يلزم ان يكون كل حيوان ناطقا ولزم ان يكون بعضه
ناطقا بان تعكس الصغرى لهذا الشكل ايضا في الانتاج شرطان احدهما
كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي يكون سالبة يلزمها موجبة
كما مر في الشكل الاول وذلك لان الاصغر اذا كان ملاقيا للاوسط
بالايجاب كان حكم القدر الذي لاقى الاوسط منه حكم الاوسط
في ملاقاة الاكبر ومباينته واما اذا كان مباينا للاوسط بالسلب كالحجر
مثلا للانسان فلا يعلم ان الاكبر المحمول على الاوسط هل يلاقيه كالجسم
او يباينه كالناطق وكذلك المسلوب عنه كالصهال تارة والحجر اخرى
والشرط الثاني ان يكون احدى المقدمتين كلية وذلك ليكون مورد الحكمين
من الاوسط فيتعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر فانهما ان كانا جزئيتين
فقد احتمل ان يختلف المحكوم عليه من الاوسط في المقدمتين كما نقول
بعض الحيوان انسان وبعضه فرس اولا يختلف كقولنا بعضه انسان
وبعضه ماش وهذان الشرطان لا يجتمعان الا في ست قراين من الست
عشرة الممكنة وذلك لان الصغرى الموجبة الكلية تقترن بكل واحدة
من المحصورات الاربع والموجبة الجزئية تقترن بالكليتين منها فيكون
الجميع ستة ولا ينتج الا جزئية وذلك لان الاصغر المحمول على الاوسط
يحتمل ان يكون اعم منه كالحيوان على الانسان وح لا يكون ملاقاة
الاكبر كالناطق ولا مباينته كالفرس الا للقدر الذي كان ملاقيا
منه للاوسط وقياسات هذا الشكل ليست بكاملة ولذلك قال الشيخ
ولزم ان يكون بعضه ناطقا بان يعكس الصغرى لا تزح بصير بالارتداد
الى الشكل الاول كاملا بينا فاجعل هذا لك معيارا في المركبات
من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزئية لم ينفعك عكس الصغرى لانها

اذا عكست صارت جزئية فاذا قرنت بها الاخرى كان الاقتران من
جزئيتين فلم ينتج بل يجب ان تعكس الكبرى ثم النتيجة كما علمت اي
اجعل عكس الصغرى معيارا للرد الى الشكل الاول فان هذا الشكل
يخالف الاول بوضع الحدود في الصغرى كما ان الثاني خالفه بوضع
الحدود في الكبرى فكلما كانت الكبرى كلية في هذا الشكل وعكست
الصغرى ارتد الاقتران الى الاول ولو ان الشيخ قال فاجعل هذا معيارا
فيما كانت كبراه كلية لكان اصوب من قوله في المركبات من كليتين
واما اذا كانت الكبرى جزئية فلا تفيد عكس الصغرى لانها تنعكس
جزئية ولا قياس عن جزئيتين بل ينبغي ان تعكس الكبرى وتجعل صغرى
حتى يرتد الى الاول ثم تعكس النتيجة مثاله كل ب ح وبعض ب ا فبعض
ح ا لان الكبرى ينعكس الى بعض ا ب وينتج مع الصغرى على هيئة
الضرب الثالث من الشكل الاول بعض ا ح وينعكس الى بعض ح ا
واعلم ان العبرة في الجهة المختلطة وهي التي تتعين في الشكل
الاول فيها على قياس ما اوردناه انما هي للكبرى ام فيما يتبين بعكس
صغراه فذلك ظاهر واما فيما يتبين بعكس الكبرى فيتبين ذلك بافتراض
بان نفرض بعض ب الذي هو ا حتى يكون ء فيكون كل ء ا فنقول ح
كل ء ب وكل ب ح فكل ء ح ونقرنه اليه كل ء ا فينتج بعض ح ا
والجهة ما يوجبه جهة قولنا كل ء ا الذي هو جهة بعض ب ا جهات
المقدمات قد تبقى في نتايجها كما هي وقد لا تبقى والباقية قد
تكون بالاتفاق وقد لا تكون وما بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من
ممكنة ومطلقة عامتين في الشكل الاول فانها انما توافق الصغرى
لا لكون الصغرى ممكنة عامة فانها لو كانت ممكنة خاصة لكانت
النتيجة ايضا عامة بل بالاتفاق وما ليس بالاتفاق كما في نتيجة
الاقتران من مطلقة وضرورية ايضا في ذلك الشكل فانها انما
توافق الكبرى لا بالاتفاق بل لان الكبرى موجهة بتلك الجهة
والجهة المختلطة هي الباقية لا بالاتفاق ومعناه ان الاعتبار في
الجهة المختلطة وهي الجهات التي تتعين في الشكل الاول ان يكون
تابعة للكبرى فانه في اقترانات هذا الشكل على قياس ما اوردناه هناك

انما يكون للكبرى اما فيما بين بعكس صغراه فظاهر واما فيما بين
نفس الانتاج بعكس الكبرى فلا يمكن بيان جهة النتيجة به لانه انما
يتم بعكس النتيجة والجهة ربما لا تبقى بعد العكس محفوظة فبين ذلك
بالافتراض اى بين ان النتيجة كالكبرى بالافتراض وذلك لا
يكون مما ينتج الموجبة الا فى ضرب واحد هو قولنا كل ب ج وبعض ب
آ وذلك بان يكون البعض من ب الذى هو آ بالفرض ونسميه د فيحصل
منه قضيتان احديهما كل د ب والثانية كل د آ والاولى تشتمل على
اسمين مترادفين كما ذكرنا والثانية هى الكبرى بعينها وجهتها تلك
الجهة الا انها صارت كلية ثم نضيف الاولى الى صغرى القياس
فينتج على هيئة الشكل الاول كل د ج ويكون الجهة جهة صغرى القياس
بعينها ثم نضيف هذه النتيجة الى القضية الثانية ليحصل منهما الضرب
الاول من هذا الشكل وينتج تابعة للكبرى والذين يجعلون الحكم
لجهة الصغرى فانهم يحسبون ان الصغرى تصير كبرى عند عكس
الكبرى فيكون الحكم بجهتها ثم ينعكس النتيجة فيكون الجهة بعد
العكس جهة الاصل وانما يغلطون بسبب انهم يحسبون ان الحكم
يحفظ الجهات وانت قد علمت خطاهم الظاهريون من المنطقيين
يجعلون جهة نتيجة الاقتران من كليتين موجبتين تابعة للاشرف
منهما وذلك بعكس الاخص والرد الى الشكل الاول ثم ان وقع الاحتياج
الى عكس النتيجة عكسوها وكانوا يرون ان العكس يحفظ الجهة وان
كانت احدى المقدمتين سالبة جعلوا النتيجة تابعة لها لان السالبة لا
تكون فى الاول الا الكبرى وان كانت الكبرى جزئية كما فى هذا الضرب
الذى نتكلم فيه جعلوها تابعة للصغرى لان الجزئية لا تصير كبرى
الاول وذلك لاعتقادهم ان الجهة فى الشكل الاول تابعة للكبرى
والشيخ رد عليهم فى هذا الموضع بان هذا البيان يحتاج الى عكس
النتيجة والعكس ربما لا يحفظ الجهات كما بيناه . وقد بقى
ما لا يبين بالعكس وذلك حيث يكون الكبرى جزئية سالبة فانها
لا تنعكس وصغراها تنعكس جزئية فلا ينتج ويبين بل انما يبين
بطريق الخلف او طريق الافتراض اما طريق الخلف فان نقول ان

العكس

لم يكن

لم يكن ليس بعض ج آ فكل ج آ وكان كل ب ج فكل ب آ وكان ليس
كل ب آ هف واما طريق الافتراض فان نقول لكن البعض الذى هو
ب وليس آ هو د فيكون لا شئ من د آ ثم تتمم انت من نفسك واعتبر
فى الجهات ما يوجبه الكبرى ايضا قد تبين خمسة ضروب من الستة
المذكورة بالعكس وقلب المقدمات وبقى ضرب واحد وهو الذى
صغراه موجبة كلية وكبراه سالبة جزئية وهو لا يمكن ان يبين بذلك
لان الصغرى تنعكس جزئية فيصير الاقتران من جزئيتين والكبرى
لا تنعكس اصلا فينبغى ان يبين بالخلف او بالافتراض اما الخلف
فكما ذكره وقد يمكن ان يبين به ساير الضروب ايضا وهو باقتران
الصغرى بنقيض النتيجة ابدا لينتج ما ينافى او ما يناقض الكبرى فيظهر
الخلف والافتراض هو الذى ذكر بعضه وامالك باقيه على ما مضى
واعتبار الجهة بالكبرى كما مر فيكون قرائنه اذن ستا الاول
من موجبتين كليتين الثانى من موجبتين والصغرى جزئية الثالث
من موجبتين والكبرى جزئية الرابع من كليتين والكبرى سالبة الخامس
من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى السادس من كلية موجبة
صغرى وجزئية سالبة كبرى وهذه يورد خامسة لما فرغ من بيان
احكام الشكل على ضروبه والترتيب الذى ذكره هو بحسب تقديم
الايجاب على السلب وليس بمشهور ومن يعتبر تقديم الكلية ايضا على
الجزئية يجعل ثانى الضروب ما جعله الشيخ رابعها وهو الاشهر واعلم
ان هذا الشكل لا يخالف الشكل الاول الا فى حكمين احدهما ان الصغرى
الضرورية لا يناقض الكبرى العرفية الوجودية ههنا فانا نقول كل كا
بالضرورة انسان وكل كاتب يقظان لا دائما بل ما دام كاتبا والنتيجة
المركبتين لا يستحيلان عرفية بل مطلقة وصفية كما نقول كل كاتب يقظان
ويباشر القلم ما دام كاتبا ولا نقول بعض اليقظان يباشر القلم ما دام
يقظان بل فى بعض اوقات يقظته قد اتينا على بيان ما اشتمل عليه
الكتاب من احكام المختلطات فى الاشكال الثلثة واضفنا اليه
ما امكن ان يضاف اليها مما ليس فيه ولم نتعرض للشكل الرابع
لانه ليس بمذكور فى الكتاب والاستقصاء التام فى هذه المباحث

لا يلتزم فيه

ينبه على كلام ابسط من هذا وهو يليق بموضع تمشا يغيهم كلام اخر
والله الموفق النهج الثامن في القياسات الشرطية وفي توابع القياس
اشارة الى الاقترانات الشرطيات انا سنذكر بعض هذه ونخلي عما
ليس قريبا من الطبع منها بعد استيفائنا جميع ذلك في كتاب الشفاء
وغيره سائر الاقترانات اما ان تكون مؤلفة من المتصلات او
من المنفصلات او منهما معا ممكنا او من المتصلات والحمليات
او من المنفصلات والحمليات والشيخ لما اقتصر في هذا الكتاب
على ايراد البعض مما هو قريب من الطبع لم يورد المؤلفة من
المنفصلات ولا من المتصلات لان جميعها بعيدة عن الطبع — والمنفصلات م
وابتدا بالمؤلفة من المتصلات فنقول قبل الشروع في ذلك المتصلة
كما قلنا اما لزومية واما اتفاقية واللزومية اما في نفس الامر وبحسب
الطبع واما بحسب اللفظ والوضع والاول كقولنا ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود والثاني كقولنا ان كان الاثنان فردا فهو
عدد فان هذه القضية ليست بحقة من حيث اسمائها على وضع
كاذب وهي حقة من حيثية اللزوم اللفظي بحسب ذلك الوضع و
التناقض فيها انما يكون بحسب الاختلاف في الكيف والكم كما
في الحمليات وبحسب اعتبار احوالها في اللزوم والاتفاق فالا
ستصحابية الشاملة للزوم الصادق المقدم والاتفاق تناقض الا
اذا تخالفت فيهما وذلك لان الكلية الموجبة منها تفيد المصاحبة الدائمة
والكلية السالبة تفيد عدم المصاحبة على الدوام والجزئية تفيد المصاحبة
او عدمها في وقت من الاوقات وتصدق مع الكلية الموافقة
لها في الكيف فالاستصحابية الجزئية الايجابية تصدق مع المصاحبتين
الدائمة واللادائمة وهي مناقضة للسلبية الكلية والاستصحابية
الجزئية السلبية تصدق مع عدم المصاحبة الدائم واللادائم وهي
مناقضة للايجابية الكلية واما اللزومية فنقيضها الاحتمالية — يعني الغير
المخالفة الشاملة للزوم المخالف وامكان الطرفين لان اللزوم
ههنا شبيه الضرورة في الحمليات فالاحتمال يشبه الامكان
الاعم وهي سالبة اللزوم لا لازمة السلب وتسمى بالسالبة

اللزومية

اللزومية واما الاتفاقية المحضة فنقيضها ما يكون اما اللزومية الموافقة
او الاستصحابية المخالفة على الوجه المذكور فيما مر وهي سالبة الا — تفاق
وتسمى السالبة الاتفاقية واما العكس فيها فاللزومية السالبة الكلية تنعكس
كنفسها على قياس الضروريات لانه لو جاز تاليها مقدمة في حال امتنع انفكاك
مقدمة عن تاليه في تلك الحال وانهدم حكم الاصل والاتفاقية السالبة الكلية لا تنعكس
اذا اشترط فيه صدق المقدم كما في الموجبة وذلك لانا نقول ليس البتة اذا كان
البياض مفرقا للبصر فالاضداد مجتمعة ولا يمكن ان يقال ليس البتة اذا كانت
الاضداد مجتمعة فالبياض كذا لان وضع المقدم ممتنع وتنعكس ان لم يشترط ذلك
فيه وبقياس الاستصحابية عليها واما الموجبات فجميعها تنعكس جزئية والاعم
الكلية السالبة وتنعكس كنفسها على الوجه المذكور ويكون العكس اما مضادا
او مناقضا للاصل ويلزم الخلف والسوالب الجزئية لا تنعكس لانا نقول قد لا يكون
اذا كان زيد يحرك يده فهو كاتب ولا يمكن ان يقال قد لا يكون اذا كان زيد
كاتبا فهو يحرك يده واما المنفصلات فقد تناقض بشرط الاختلاف في الكيف
والكم وارتفاع عنادها في نقايضها اي عناد كان ولا مدخل للعكس فيها لان
اجزاءها ربما يكون اكثر من اثنين ولانها لا تتمايز بالطبع فهذا ما اردنا تقديمه
وهو بيان ما اشار اليه الشيخ في النهج الثالث بقوله ويجب عليك ان تجري امر
المتصل والمنفصل في الحصر والاهمال وفي التناقض والعكس مجرى الحمليات ونرجع
الى الشرح ونقول ان المتصلات قد تتالف منها اشكال ثلثة كاشكال
الحمليات تشترك في تالي او مقدم وتفترق بتالي او مقدم كما كانت في الحمليات
تشترك في موضوع او محمول وتفترق بمحمول او موضوع والاحكام تلك الاحكام
مثال الشكل الاول كلما كان اب فجد وكلما كان جد فهز ينتج فكلما كان اب فهز ومثال — وكلما كان ج د م
الشكل الثاني كلما كان اب فجد وليس البتة اذا كان هز فجد ينتج فليس البتة
اذا كان اب فهز ويتبين اما بالعكس وبالخلف على ما تقدم ويتبين الضرب
الاخير منه بالافتراض وهو ان نعين الحال التي يكون فيها اب وليس جد
ولكن هي عند ما يكون حط فيحصل قضيتان احديهما ليس البتة اذا كان حط
فجد والثانية قد يكون اذا كان اب فحط ويؤلف القياسان المذكوران منهما
على ما مر ومثال الشكل الثالث كلما كان جد فاب وكلما كان جد فهز فقد
يكون اذا كان اب فهز والبيان بالعكس والخلف والافتراض شبيه ما تقدم

وهو الضرب الرابع من الشكل الثالث المركب من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى

وغير اللزوميات الاتفاقية قلما تقع في التاليف لانها لا تفيد في الاكثر بالاقتران علما
مكتسبا واللزوميات اللفظية لا تستعمل الا في الالزامات الجدلية او الخلف كما يقال
على من زعم ان الاثنين فرد كلما كان الاثنان فردا فهو عدد وكلما كان الاثنان
عددا فهو زوج فكلما كان الاثنان فردا فهو زوج فانها لا تفيد سوى الالتزام او
النقض واعترض على القول بانتاج هذا الصنف بجواز عدم اجتماع مقدم الصغرى
وملازمة الكبرى على تقدير واحد كما في هذا المثال واجيب عنه بان اجتماعها
على الصدق ليس بشرط في انعقاد هذا القياس من المتصلات قوله وقد تقع الشركة
بين حملية ومنفصلة مثل قولك الاثنان عدد وكل عدد اما زوج واما فرد واستخراج
الاحكام في هذا مما سلف سهل وكذلك قد تشترك منفصلة مع حمليات مثل قولك
في هذا المعنى وليكن آ اما ان يكون ب واما ان يكون ج واما ان يكون د وكل ب
وج ود فهو ه فكل آ فهو ه واستخراج الاحكام في هذا ايضا مما سلف سهل هذا
التاليف ان لم يكن الشركة فيه للحملية مع جميع اجزاء المنفصلة فلا يكون قريبا من
الطبع واذا كان كذلك فالحملية قد تقع صغرى وقد تقع كبرى والاول ان كان
على هيئة الشكل الاول ينبغي ان تكون الحملية موجبة والمنفصلة موجبة كلية غير
مانعة الجمع كلية الاجزاء ويكون المنتج اربعة ضروب مثال الاول كل آ ب ودائما
كل ب اما ج واما د ينتج منفصلة كلية موجبة الاجزاء كليتها وهي دائما كل آ اما ج
واما د ينتج منفصلة كلية سالبة الاجزاء كليتها وعلى هذا قياس الضربان الباقيان وان كان
على هيئة الشكل الثاني فينبغي ان تكون المنفصلة موجبة كلية اجزاؤها كليتها مخالفة
الكيف للصغرى وينتج منفصلة سالبة الاجزاء كقولنا في الضرب الاول ج ب
ودائما اما لا شيء من آ ب واما لا شيء من د ب فدائما اما لا شيء من ج آ واما لا
شيء من ج د والضرب الثاني لا شيء من ج ب ودائما اما كل آ ب واما كل د ب
فدائما اما لا شيء من ج آ واما لا شيء من ج د وعلى هذا القياس واما على هيئة الشكل
الثالث فعلى قياسهما مثاله كل آ ب ودائما كل آ اما ج واما د ينتج فبعض ب اما
ج واما د واما اذا كانت الحملية كبرى فينبغي ان يكون عددها عدد اجزاء
الانفصال وح اما ان يكون مشتركة في المحمول او لا يكون فان كانت وكان
اجزاء المنفصلة مشتركة في الموضوع فهي ينتج انتاجا قريبا من الطبع في الشكلين
الاولين حملية ويكون التاليف في قوة التاليف من الحمليات وينعقد على هيئة
الاشكال الثلثة مثال الضرب الاول من الشكل الاول كل آ اما ب واما ج وكل

ب وكل ج د فكل آ د ومثال الضرب الثاني كل آ اما ب واما ج ولا شيء من ب ولا من ج
د فلا شيء من آ د وهذا هو الاستقراء التام المسمى بالقياس المقسم ومثال الضرب
الاول من الشكل الثاني كل آ اما ب واما ج ولا شيء من د ب ولا ج فلا شيء من آ د
والشكل الثالث بعيد عن الطبع لا ينتج مثل ذلك واما ان لم يكن الحمليات مشتركة
في المحمول فقد ينتج منفصلة غير حقيقية كقولنا دائما آ اما ب واما ج وكل ب د
وكل ج ه فدائما آ اما د واما ه وبيان هذه المباحث بالاستقصاء يستدعي كلاما
ابسط قوله وقد تقترن الشرطية المتصلة مع الحملية واقرب ما يكون من ذلك الى
الطبع ان تكون الحملية تشارك تالي المتصلة الموجبة على احد انحاء شركة الحمليات
تكون النتيجة متصلة مقدمها ذلك المقدم بعينه وتاليها نتيجة التاليف من
التالي الذي كان مقترنا بالحملية مثاله ان كان آ ب فكل ج د وكل د ه يلزم
منه انه ان كان آ ب فكل ج ه وعليك ان تعد ساير الاقسام مما علمته في
الحملية وهذه الاقترانات اما ان تقع صغرى او كبرى وعلى التقديرين تشارك
المتصلة اما في مقدمها او تاليها فهذه اقترانات اربعة اثنان منها قريبان من
الطبع الاول ما اورده الشيخ وهو ان تكون الحملية كبرى ومشاركتها
في التالي والمتصلة موجبة وينتج متصلة مقدمها ذلك المقدم وتاليها النتيجة
التي تكون من اقتران التالي لو فرض منفردا بالحملية مثال الضرب الاول
من الشكل الثاني ان كان آ ب فكل ج د ولا شيء من ه د فان كان آ ب فلا شيء
ج ه وعلى هذا القياس وانما اورد الشيخ هذا الاقتران لان قياس الخلف
ينحل اليه على ما سياتي والاقتران الثاني ان تكون الحملية صغرى والاشتراك ايضا
في التالي والمتصلة موجبة كقولنا كل ج ب وان كان ه د فكل ب آ ينتج ان
كان ه د فكل ج آ وباقي الاقترانات بعيدة عن الطبع قوله وقد يقع مثل هذا
التاليف بين متصلتين تشارك احديهما الاخرى اذا كان ذلك التالي
متصلا ايضا ويكون قياسه هذا القياس واما تتميم القول في الاقترانات الشرطية
فلا يليق بالمختصرات التاليفات المذكورة قد كانت من الشرطيات المؤلفة
من الحمليات اما الشرطيات المؤلفة من ساير القضايا فقد يتقارن بحسب التاليف
وهذا النوع الذي اشار اليه الشيخ من ذلك القبيل وهو يكون من اقتران
متصلتين اولاهما وهي الصغرى مؤلفة من قضيتين احديهما وهي التالي
متصلة والقضية الاخرى وهي الكبرى متصلة من حمليتين وينتجان متصلة

لا كان قياس المساوات على هيئة مخالفة للقياس اذ لا شركة فيه في تمام الوسط حيث موضوع المقدمة الثانية جزء محمول
الاولى ذكر الشيخ انه يسقط فيه مقدمة وهي آ آ مساوي المساوي مساو ولا بد ان يكون هذه المقدمة بحيث اذا انضمت
مع مقدمتي القياس يصير على هيئة القياس اراد الشيخ ان يبين وجه اسقاط المقدمة الساقطة مع المقدمتين
بحيث يكون على هيئة القياس محكم

كالصغرى مثاله ان كان آب فكلما كان جد فه ز وكلما كان ه ز فح ط فان كان
آب فكلما كان جد فح ط وهذا الاقتران ايضا يقع على اربعة انواع كالذي
يشابهه مما مر يكون على قياسه وانما اورد الشيخ هذا الصنف لان الخلف في
المتصلات الذي بين ان الاقترانات المتصلة انما ينحل اليه اشارة الى قياس المساواة
اذ ربما عرف من احكام المقدمات اشياء تسقط ويبقى القياس على صورة مخالفة
للقياس مثل قولهم ج مساو لب وب مساو لا فج مساو لا وقد اسقط منه ان
مساو المساوي مساو وعدل بالقياس عن وجهه من وجوب الشركة في جميع
الاوسط الى وقوع شركة في بعضه هذا قياس له اشياء كثيرة كما يستعمل على المماثلة
والمشابهة وغيرها كقولنا الانسان من النطفة والنطفة من العناصر وكذ
الشيء في الشيء والشيء على الشيء على الشيء وما يجري مجراها وهو عسر الانحلال
الى الحد و دالمرتبة في القياس المنتج لهذه النتيجة وذلك لان الجزء من محمول الصغرى
جعل موضوعا في الكبرى فالاوسط ليس بمشترك فهو معدول عن وجهه الى
وقوع الشركة في بعض الاوسط ولذلك استحق لان يسمى باسم ويجعل تحليله
قانونا يرجع اليه في امثاله وهو يمكن ان يعد في القياسات المفردة ويمكن
ان يعد في المركبة وبيانه ان قولنا آ مساو لب قضية موضوعها آ ومحمولها مساو
لب ولما كان مساو لج محمولا على ب في القضية الاخرى امكن ان يقام مقام
ب كما ذكرنا في النهج السابع وح يصير قولنا مساو لمساو لج بدلا عن قولنا
مساو لب وفي حكمه فان جعلنا وقوعهما في القضية كاسمين مترادفين كان
قولنا آ مساو لب وقولنا آ مساو لمساو لج في القوة قضية واحدة ونضيف الى
الثانية التي هي في قوة الاولى قولنا ومساو المساوي لج مساو لج فينتج ان آ
مساو لج ويكون هذا القياس بهذا الاعتبار مفردا واما ان جعلناهما
اسمين متباينين احدهما محمولا على الاخر حتى يكون القضيتان المذكورتان
في القوة قضية واحدة فالمتالف من قولنا آ مساو لب والمساوي لب مساو
لمساو لج لان ب هو مساو لج ينتج فا مساو لمساو لج ثم نضيف اليها الكبرى
المذكورة وهي قولنا ومساوي المساوي لج مساو لج ينتج فا مساو لج
وبهذا الاعتبار يكون هذا القياس مركبا من قياسين فاذن كان قولنا آ
مساو على التقدير الاول في قوة صغرى القياس وعلى التقدير الثاني صغرى
القياس الاول نفسها وقولنا وب مساو لج ليس بجزء للقياس بل هو بيان

لما للباء الذي هو جزء من احد حدود القياس وبه يتم القياس وبالجملة
فقولنا ومساوي المساوي مساو وهو كبرى محذوفة وانما اورده الشيخ قبل
الاقيسة الاستثنائية ليعلم انه غير متعلق بها بسيطا كان او مركبا فانه اما
مفرد اقتراني او مركب من اقترانيين وتحليل القياس وتركيبه من توابع القياس
اشارة الى القياسات الشرطية الاستثنائية لما كانت الاستثنائية هي ما يكون احد
طرفي النتيجة مذكورا فيها ولم يجز ان يكون جزئها مقدمة بعينها فلا محالة
يكون جزءا من مقدمة والمقدمة التي يكون جزؤها قضية هي شرطية فيكون
احدى مقدمتي هذا القياس شرطية ويكون الاخرى مشتملة على وضع ما يقتضي
وضع الجزء الذي منه النتيجة او رفعه مجردا عن الشرط فيكون هي الجزء الاخر
وهي قضية اخرى مقرونة باداة الاستثناء مكررة تارة حال كونها جزءا من
الشرطية وتارة حال كونها مستثناة وهي بمنزلة الاوسط المتكرر في الاقترانيات
لان الباقي بعد حذفه هو الذي منه النتيجة فالقياس الاستثنائي مركب من شرطية
واستثناء قوله القياسات الاستثنائية اما ان يوضع فيها متصلة ويستثنى اما عين
مقدمها فينتج عين التالي مثل ان نقول انه ان كانت الشمس طالعة فالكواكب
خفية لكن الشمس طالعة فالكواكب خفية او نقيض تاليها فينتج نقيض المقدم مثل
ان نقول ولكن الكواكب ليست بخفية فالشمس ليست بطالعة ولا ينتج غير ذلك
المتصلة التي تقع في الاستثنائية لا تكون الا لزومية والتي وضعها الشيخ موجبة
وهي تنتج باستثناء عين مقدمها عين تاليها وباستثناء نقيض تاليها نقيض مقدمها
لان وضع الملزوم يوجب وضع اللازم ورفع اللازم يوجب رفع الملزوم ولا
ينتج غير ذلك اي لا باستثناء نقيض المقدم وذلك لان التالي يحتمل ان يكون اعم
من المقدم فلا يلزم من وضعه او من رفع ما هو اخص منه شيء والسالبة كقولنا ليس
البتة ان كان زيد يكتب فيده ساكنة ينتج باستثناء عين كل جزء نقيض الاخر كقولنا
لكنه يكتب فيده ليست بساكنة لكن يده ساكنة فهو لا يكتب ولا ينتج باستثناء النقيض
شيئا وذلك لكون هذه المتصلة في قوة قولنا كلما كان زيد يكتب فليست يده بساكنة
والشيخ قد اقتصر على الموجبة لان السالبة ترجع في الحقيقة الى الموجبة قوله او
يوضع فيها منفصلة حقيقية ويستثنى عين ما يتفق منها فينتج نقيض ما سواها مثل
ان العدد اما تام واما ناقص حتى يستوفي الاستثناءات فيبقى قسم واحد او يوضع
فيها منفصلة غير حقيقية فاما ان يكون مانعة الخلو فقط فلا ينتج الا استثناء النقيض

عين التالي ولا باستثناء

واما زايد كلمة تام
وينتج نقيض ما بقي
الاستثناء نقيض
ما يتفق منها فينتج
عين ما بقي واحدا
كان او كثيرا مثل انه
ليس بتام فهو اما
زايد واما ناقص

قال الشيخ في الشفا الخلف بالحقيقة قياس مركب من قياسين احدهما اقتراني من شرطية متصلة ومقدمة تشركها في التالي والثاني قياس شرطي استثنائي فاذا اخذ ... المط مثلا انه ليس كل ج ب فقول ان كان قولنا ليس كل ج ب كاذبا فكل ج ب ونضيف اليها مقدمة صادقة وهي انه كل ب ا ينتج ان كان قولنا ليس كل ج ب كاذبا فكل ج ا ثم نقول لكن ليس كل ج ا اذ هو خلف محال فيكون قد استثنى نقيض التالي فينتج نقيض المقدم ... قياس الخلف ان القائل ... يرد الكلام الى المحال فان الخلف اسم للمحال واما الذين يقولون قياس الخلف نقض الثاني ... الخلف انما يكونها

انما لعين الاجزاء مثل قولهم اما ان يكون هذا في الماء واما ان لا يغرق لكنه غرق فهو في الماء لكنه ليس في الماء فهو لم يغرق ومثل قولهم اما ان لا يكون هذا حيوانا واما ان لا يكون نباتا لكنه حيوان فليس بنبات او لكنه نبات فليس بحيوان واما ان يكون المنفصلة من الجنس الذي الغرض فيه منع الجمع فقط ولجواز ان يرتفع الاجزاء معًا وقوم يسمونها الغير التامة الانفصال او العناد فانما ينتج منها استثناء العين فقط ويكون النتيجة نقيض الباقي مثل قولك اما ان يكون هذا حيوانا واما ان يكون شجرا في جواب من قال هذا حيوان شجر المنفصلة الحقيقية ينتج بعين كل جزء نقيض الباقي لكونها مانعة الجمع وبنقيض كل جزء عين الباقي لكونها مانعة الخلو ونتيجة ذات الجزئين تكون حملية ونتيجة ذات الاجزاء الكثيرة اذا حصلت باستثناء عين جزء واحد فهي اما ان تكون منفصلة سالبة من الباقية او حمليات بعددها تشتمل كل واحدة منها على رفع جزء واحد منها والمنفصلة الغير الحقيقية ان كانت مانعة الجمع فقط فهي تنتج بالعين دون النقيض وان كانت مانعة الخلو فقط فهي تنتج بالنقيض دون العين وجميع ذلك ظاهر مما مر وهذه القياسات كاملة غنية عن البيان والمنفصلة السالبة لا تنتج اصلا لاحتمال اشتمالها على اجزاء غير متنافية الى قياس الخلف قياس الخلف قياس مركب من قياسين احدهما اقتراني والاخر استثنائي ومثاله قولنا ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فقولنا كل ج ب صادق وكل ب د على انها مقدمة بينة لا شك فيها او مثبتة بقياس فينتج منه ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فكل ج د ثم ناخذ هذه النتيجة ونستثني نقيض المحال وهو تاليها فنقول لكن ليس كل ج د فينتج نقيض المقدم وهو انه ليس ليس قولنا ليس كل ج ب صادقا بل هو صادق المعلم الاول اورد قياس الخلف في القياسات الشرطية ولم يوجد في تعليم المعلم الاول شرطية غير الاستثنائية ولذلك سماها عامة المنطقيين بلا ... بالقياسات الشرطية على الاطلاق وظن الشيخ ان الاقترانيات الشرطية كانت مذكورة في كتاب مفرد لم ينقل الى لغاتنا احتمالا محضا اقتضاه حسن ظنه بالمعلم الاول ولما اراد المتاخرون تحليل هذا القياس ورده الى الاقيسة المذكورة عسر ذلك عليهم واختلفوا فيه كل الاختلاف والذي استقر عليه راي الشيخ انه مركب من قياسين احدهما اقتراني شرطي والاخر استثنائي من متصلة اما الاقتراني فمركب من متصلة وحملية تشاركها في تاليها ويكون مقدم المتصلة هو فرض المطلوب غير حق وتاليها ما يلزم من ذلك وهو وضع نقيض المطلوب على انه حق والحملية هي مقدمة غير متنازع فيها تقترن

نقيض

وقران

نقيض المط على هيئة منتجة فينتجان متصلة مقدمها المقدم المذكور وتاليها نتيجة لا المذكور وهي مناقضة لحكم متفق عليه واما الاستثنائي فهو من المتصلة التي هي نتيجة القياس الاول واستثني فيه نقيض تاليها الذي كذبه لحكم المتفق عليه فينتج نقيض مقدمها الذي هو فرض المط غير حق فيكون النتيجة كون المط حقا ولما انه يحتاج الى مقدمتين متسلمتين احدهما ما حصلت كبرى الاقتراني والثانية ان الحكم المتفق عليه فقياس الخلف بيانه من نقيض المط ومن هاتين المقدمتين والفاظ الكتاب ظاهرة والمط في المثال المورد فيه ليس كل ج ب ونقيضه كل ج ب والمقدمة الاولى كل ب د والثانية اعني الحكم المتفق عليه ليس كل ج د قوله في النتيجة الاخيرة ليس ليس قولنا كل ج ب صادقا بل هو صادق اي ليس لم يكن قولنا ليس كل ج ب النفي ومعناه او لا صادقا بل قولنا ليس كل ج ب الذي اذ عيناه صادقا صادق وهذا وجه صحيح لا شبهة فيه الا ان راي بعض المتاخرين لم يستقر عليه وذلك اما اولا فلان المعلم الاول عد هذا القياس في الاستثنائيات وهذا التحليل يقتضي كونه مركبا من الاقتراني والاستثنائي فكيف يعد فيها ما ليس منها وثانيا ان الاقترانيات الشرطية لم يكن مذكورة في كتابه وكيف يذكر المركب من غير ذكر اجزائه ثم ان الشيخ افضل الدين محمد بن الحسين المرقي المعروف بالقاشي رحمه الله ذهب الى ان هذا القياس هو قياس استثنائي من متصلة مقدمها نقيض المط ويحتاج في بيان لزوم تاليها لمقدمها الى حملية متسلمة مثلا المطلوب هو ليس كل ج ب والحملية المتسلمة هي كل ب د ومقدم المتصلة هو كل ج ب فنقول لما كان كل ب د فان كان كل ج ب فكل ج د وذلك لكون هذا المقدم مع الحملية المتسلمة منتجًا لهذا التالي ثم نستثني نقيض التالي بقولنا ولكن ليس كل ج د فينتج فليس كل ج ب فهذا وجه تحليله والحاصل ان الخلف هو اثبات المط بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطال نقيضه المستلزم لاثباته وربما لا يحتاج فيه الى تاليف قياس لبيان التالي مثلا اذا كان المط لا شيء من ج ب بالاطلاق العام وكانت المقدمة المتسلمة هي كل ب ا دائما بل ما دام ب فقلنا لو لم يكن المط حقا لكان نقيضه بعض ج ب دائما حقا لكنه مما ناقضه المقدمة المذكورة بالقوة فهو ليس بحق فالمط حق والخلف اسم للشيء الردي والمحال ولذلك سمي القياس به وهذا التفسير اشبه مما يقال انه سمي به لانه ياتي المط من خلفه اي من ورائه الذي هو نقيضه وهذا قد ذكره الشيخ في موضع آخر وهو مقابل المستقيم في القياس

المستقيم متوجه الى اثبات المط اول توجهه ويتألف مما يناسب المطلوب
ويشترط فيه اى تسليم المقدمات او ما يجرى مجرى التسليم والمطلو
فيه لا يكون موضوعا اولا والخلف لا يتوجه الى اثبات المط اولا بل
الى ابطال نقيضه ويشتمل على ما يناقض المط ولا يشترط فيه التسليم بل
كون المقدمات بحيث لو سلمت انتجت ويكون المط فيها موضوعا اولا
ومنه ينتقل الى نقيضه وعكس القياس يشبه الخلف لانه ينعقد من اقتران
ما يقابل نتيجة قياس باحدى مقدمتيه لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى
ويفارق الخلف بانه لا يشترط فيه ان يكون بعقب قياس ولان ينتج
ما يقابل مقدمة قياس بل يمكن ان يبتدأ به ويكفى فيه انتاج ما هو ظاهر
العناد ولا يستعمل فيه الا المقابل بالمناقضة ويستعمل فى العكس مقابله
التضاد ايضا والعكس لا يقع فى العلوم الا عند رد الخلف الى المستقيم و
الخلف فى المطالب التى لم يتعين بعد لا يفيد تعيين المط لانه مبنى على
نقيض المط وذلك يقتضى تعينه وربما يتفق فى هذا الموضع ان يوضع بدل
المط غيره مما يظن انه هو ويبنى الخلف عليه فان تمرد دل على ان ذلك الشى الذى
وضع صادق ولم يدل على انه هو المط بعينه او شى من لوازمه المنعكسة او
غير المنعكسة كما مر فى اثبات جهات العكس ونتايج القياسات المختلطة
وهذا هو منشا الشكوك التى تورد على قياس الخلف وهو العلة فى كون الخلف
صالحا لاثبات ما هو اعم من المط اذا كان المط خفيا وذلك مما لا يقدح فيه اذا
عرف الحال وامّا ان المستقيم الحملى كيف يرجع الى الخلف والخلف كيف
يرجع اليه فهو عند اخر بلاحظ الحال مما ينعقد بين التالى وبين الحملية ولسنا
نحتاج اليه الان ومداره على اخذ نقيض النتيجة المحالة وتقرينه مع المقدمة
الصادقة التى لا شك فيها فينتج نقيض المقدم المحال على حاله اما رد المستقيم
الحملى الى الخلف فهو كما مضى فى بيان نتايج القياسات الغير البينة من الشكلين
الاخيرين ويكون باضافة نقيض النتيجة المط اليها الى احدى المقدمتين و
هى المتسلمة على هيئة احد الشكلين الاخرين لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى
ولكن هى لتتفق عليها فالنتيجة محالة وسين ان ذلك الانتاج ليس للمقدمة
المتسلمة ولا للتاليف المنتج بالذات فهو اذن من وضع نقيض النتيجة المطلوبة
لوضعه باطل فالنتيجة حق واما رد الخلف الى المستقيم فعلى خلاف ذلك و

وهو ان يضاف نقيض النتيجة المحالة اعنى القضية المتفق عليها الى القضية
لينتج المط على هيئة احد الاشكال مثاله النتيجة المحالة كانت فى المثال المتقدم
كل ج د وقد حصل من اضافة نقيض المط وهو كل ج ب الى المقدمة المتسلمة و
هى كل ب د انتج من الضرب الرابع من الشكل الثانى على الاستقامة ليس كل ج ب
وهو الذى كان المط من الخلف ولما كانت النتيجة المحالة متالى المتصلة فى الخلف
ورد الخلف الى المستقيم يلاحظ الحال مما ينعقد بين التالى المذكور واول القياسين
اللذين حللنا الخلف اليهما وبين الحملية المتسلمة قوله ولسنا نحتاج اليه
الان اى لسنا نحتاج فى معرفة الخلف الى معرفة كيفية ارتداد المستقيم اليه و
ارتداده الى المستقيم واعلم ان المط اذا كان موجبا كليا فالخلف لا ينعقد
عليه الا على هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه سالبة جزئية وهو رابع
الثانى وخامس الثالث واذا كان سالبا كليا فلا ينعقد الا على هيئة قياس
يكون احدى مقدمتيه موجبة جزئية وهو ثالث الاول ورابعه وثالث
الثانى وثلثة ضروب من الثالث وعليه فقس اذا كان جزئيا واما رد الخلف
الى المستقيم فان كان الخلف على هيئة الشكل الاول ووقع نقيض المط فى صغرى
قياس الخلف فقياس الرد يكون على هيئة الشكل الثانى والا فعلى هيئة الشكل
الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة فى مثل تلك المقدمة ايضا صغرى كانت او
كبرى وان كان الخلف على هيئة الشكل الثانى ووقع نقيض المط فى الصغرى فالرد
~~يكون على هيئة الشكل الثالث ووقع نقيض المط فى الصغرى~~ فالرد على هيئة الشكل
الثانى والا فعلى هيئة الشكل الاول ويقع نقيض النتيجة المحالة ابدا فى الكبرى
ويتبين جميع ذلك بالامتحان النهج التاسع فيه بيان قليل للعلوم البرهانية
اشارة الى اصناف القياسات من جهة موادها وايقاعها للتصديق القياسات
البرهانية موادها من المقدمات الواجب قبولها ان كانت ضرورية يستنتج
منها الضرورى على نحو ضروريتها او ممكنة يستنتج منها الممكن والجدلية
مؤلفة من المشهورات والتقريرية كانت واجبة او ممكنة او ممتنعة والخطابية
مؤلفة من المظنونات والمقبولات التى ليست بمشهورة وما يشبهها كيف
كانت ولو ممتنعة والشعرية مؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث يعتبر تخيلها كانت
صادقة او كانت كاذبة وبالجملة يؤلف من المقدمات من حيث لها هيئة وتاليف تقبلها
النفس بما فيها من المحاكاة بل ومن الصدق فلا مانع من ذلك ويروجه الوزن

ولا يلتفت الى ما يقال من ان البرهانية واجبة والجدلية ممكنة اكثرية والخطابية
ممكنة متساوية ولا ميل فيها ولاندرة والشعرية كاذبة ممتنعة فليس لاعتبار
بذلك ولا اشار اليه صاحب المنطق واما السوفسطائية فانها هي التي تستعمل
المشبهة وتشاركها في ذلك الممتحنة المجربة على سبيل التغليط فان كان المشبه
بالواجبات ونحو استعمالها يسمى صاحبها سوفسطائيا وان كانت المشهورات
يسمى صاحبها مشاغبيا مماريا والمشاغب بازاء الجدلي والسوفسطائي بازاء
الحكيم لما فرغ عن بيان الاحوال الصورية للقياسات وما يشبهها شرع في بيان
احوالها المادية وهي ينقسم بحسبها الى خمسة اصناف وذلك لانها تفيد اما تصديقا
واما تاثيرا غيره اعني التخييل والتعجب ما يفيد تصديقا فيفيد اما تصديقا جازما
او غير جازم والجازم اما ان يعتبر فيه كونه حقا او لا يعتبر وما يعتبر فيه ذلك لا يكون
اما حقا او لا يكون فالمفيد للتصديق الجازم الذي لا يعتبر فيه كونه حقا او غير
حق بل يعتبر فيه عموم الاعتراف به هو الجدل ان كان كذلك والا فهو الشغب
وهو مع السفسطة تحت صنف واحد هو الجدلي المغالطة وللتصديق الغالب
غير الجازم هو الخطابة وللتخييل دون التصديق هو الشعر اما القياسات البرهانية
فهي المؤلفة من القضايا الواجب قبولها وهي التي يكون التصديق بها ضروريا
سواء كانت في انفسها ضرورية القبول غير كونها ضرورية في انفسها فان كانت
ضرورية في انفسها كانت نتائجها ضرورية بحسب الامرين جميعا وان كانت ممكنة
في نفسها ضرورية القبول وبالجملة فالقياسات البرهانية يقينية مادة وصورة
وغايتها ان ينتج اليقينيات واما القياسات الجدلية فهي المؤلفة من المشهورات ومن
صنف واحد من التقريريات وهي المتسلمة من المخاطبين والجدلي اما مجيب يحفظ رايا ما
ويسمى ذلك الراي وضعا وغاية سعيه ان لا يلزم ما يجيب عنه واما سايل معترض
يهدم وضعا وغاية سعيه ان يلزم فالمجيب يولف قياسه ان قاس من المشهورات المطلقة
او المحدودة حقا كان او غير حق والسايل يؤلفها مما يتسلمه من المجيب مشهورا كان او
غير مشهور ولما كان مواد الجدل مسلمات ومتسلمات فصورها ايضا ما ينتج بحسب
التسليم والتسلم قياسا كان او استقراء ولما كانت غاية الجدل هي الالزام او
دفعه لا اليقين جاز وقوع الاصناف الثلثة من القضايا اعني الواجب والممكن
والممتنع في موادها واما القياسات الخطابية فهي المؤلفة من المظنونات والمقبولات
والمشهورات في بادي الراي التي تشبه المشهورات الحقيقية حقة كانت او باطلة

ويشترك الجميع في كونها مقنعة وكما ان موادها هي ما يصدق بها بحسب الظن الغالب
فصورها ايضا ما ينتج بحسب الظن الغالب سواء كان قياسا او استقراء او تمثيلا ومن
القياس منتجا كان او عقيما كالموجبتين في الشكل الثاني بشرط ان يظن انتاجه
فهي مقنعة بحسب المواد والصور وغايتها الاقناع واما القياسات الشعرية
فهي المؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث هي مخيلة سواء كانت مصدقا بها او لم
يكن وسواء كانت صادقة في انفسها او لم يكن وهي التي لها هيئة وتاليف تقتضيان
تاثر النفس عنها لما فيها من المحاكاة او غيرها حتى ان مجرد الصدق ربما يقتضي
ذلك التاثير والوزن ايضا يفيدها رواجا لانه ايضا محاكاة ما وقدماء المنطقيين
كانوا لا يعتبرون الوزن في حد الشعر وكانوا يقتصرون على التخييل والمحدثون
يعتبرون معه الوزن والجمهور لا يعتبرون فيه الا الوزن والقافية وهذه هي
الاقسام الحقيقية للحجج بحسب المادة واما المغالطيات فهي ليست بحقيقية وذلك لانها
انما يكون بحسب المشابهة والترويج ولولا قصور التميز لما ثبت للمغالطة صناعة
ولذلك اخرها الشيخ ولغير المحصلين من المنطقيين تقسيمات اخر الى هذه
الاقسام يعتبرون فيها اما الوجوب والامكان واما الصدق والكذب اما الاول
فهو ان يقال البرهان يتالف من الواجبات والجدل من الممكنات الاكثرية والخطابة
من الممكنات المتساوية التي لا ميل فيها الى احد الطرفين ولا يكون وقوع احدهما
فيها على سبيل الندرة والشعر من الممتنعات ويكون المغالطة بحسب هذه القسمة من
الممكنات الاقلية التي يدعى انها اكثرية او واجبة واما الثاني فان يقال البرهان
يتالف من الصادقات والجدل مما يغلب فيه الصدق والخطابة مما يتساوى منه
الصدق والكذب والمغالطة مما يغلب فيه الكذب والشعر من الكاذبات و
اقتصر الشيخ على ايراد الاعتبار الاول لان الذاهبين اليه كانوا اكثر عددا و
اذهب الى التحصيل ورد عليهم بان القول بذلك باطل فان استعمال الحجج في البرهان
لاستنتاج امثالها واقع ومع البطلان فهو قول مبتدع ليس مما يوجبه تقليد
المعلم الاول الذي تخبطوا بسببه في مواضع كثيرة قد سبق ذكر بعضها والقياسات
المغالطية هي المؤلفة من المشبهات وما يجري مجراها اعني الوهميات وصورها ايضا كذلك
وتشاركها القياسات الامتحانية والقياسات العنادية في المواد وتخالفها في الغايات
والمشبهة منها بالواجب قبولها يقع في السفسطة المقابلة للفلسفة وبالمشهورات
في المشاغبة المقابلة للجدل وغايتها الترويج والمشبهة بالمظنونات والمخيلات غير

منفعة البرهان والسفسطة عامة يعم جميع الناس لان نفع البرهان والسفسطة ينفع لما ان البرهان فلا يستعمل ولما السفسطة فبالاحتراز عنه وانالم يورد المغالطين المشتغبة مبها لانهم كبران ... ان يحب الى ركة في المدينة واما منافع الجدل والخطابة فانها تختص بالبعض لان الجدل لالزام الغير او الخاصة والخطابة لاقناع الغير وكذا الخطابة لاقناع الغير والتخييل فيكون كل منها لحسب الغير والتدن لخلاف البرهان فانها تحصل الحق لنفسه ولادخل للغير والاقناع فيه وكذا السفسطة للاحتراز عنها ... فالاقناع بها لا يتوقف على مشاركة وتدن [illegible]

معتبرة لانها اوقعت ظنا او تخييلا فهي من جملتها والا فلا اعتبار بها ولما كانت منافع البرهان والسفسطة شاملة لكل واحد ممن يتعاطى النظر في العلوم بحسب الانفراد اما البرهان فبالذات لمعرفة الاغذية المحتاج اليها واما السفسطة فبالعرض لمعرفة السموم المحترز عنها وكانت منافع الثلثة الباقية بحسب الاشتراك في المصالح المدنية اقتصر الشيخ في هذا المختصر على بيانهما دون الباقية اشار الى القياسات والمطالب البرهانية كما ان المطالب العلمية قد يكون عن ضرورة الحكم فقد يكون عن امكان الحكم وقد يكون عن وجود غير ضروري مطلق كما قد يتعرف عن حالات اتصالات الكواكب في انفصالاتها وكل جنس يخصه مقدمات ونتيجة فالمبرهن ينتج الضروري من الضروري وغير الضروري من غير الضروري خلطا او صريحا ذهب الجمهور الى ان مقدمات البرهان ونتايجه لا يكون الا ضرورية لما سنذكره وذهب بعضهم الى ان الممكنات الاكثرية ايضا قد تقع فيها فاشتغل الشيخ ببيان حال النتايج اولا ثم استدل بذلك على حال المقدمات اما الاول فهو ان المطالب في العلوم كما قد يكون ضرورية وهي كمساواة الزوايا للثلث وكقبول الانقسام غير المتناهي للجسم فقد يكون ايضا غير ضرورية اما ممكنة صرفة كالبرء للمسلولين او وجودية كالخسوف للقمر واعلم ان الممكنة يكون ضرورية ايضا اذا كان المطلوب امكان الحكم نفسه وح يكون الامكان محمولا لا جهة ويكون وجودية اذا كان المطلوب وجود الحكم او عدمه والوجودية يكون اما اكثرية كوجود اللحية للرجل او متساوية كالاذكار للحيوان او اقلية كوجود الاصبع الزائدة للانسان واقلي الوجود اكثري العدم فهما داخلان في الاكثري الشامل للموجب والسالب فيكون الوجود بهذا الاعتبار اما اكثريا واما متساويا واما المتساوي المطلق والاقلي باعتبار الوجود فقلما يكونان مطلوبين لتعذر الوقوف عليهما فالمطالب العلمية اما ضرورية واما وجودية اكثرية وهذا بحسب الاغلب و لهذا ذهب من ذهب الى ان البرهان لا يستعمل الا الضروريات والممكنات الاكثرية واما التحقيق فيقتضي ان الممكن اذا كان الامكان فيه جهة والاقلي باعتبار الوجود وكذلك المتساوي قد يكون ايضا مطالب للبرهان خارجة عنهما فالمطالب بحسب التحقيق اذن اما ضرورية واما ممكنة واما وجودية والشيخ لم يورد للضروريات مثالا لاتفاق الجمهور على وقوعها في البرهان ولا للممكنات لكونها باعتبار كالضروريات ومثل في الوجوديات بحالات اتصالات الكواكب في انفصالاتها فان المطلوب لا يكون امكان وجودهما للكواكب بل نفس وجودهما وهي لا يدوم ما دامت الكواكب موجودة بل يتعاقب عليها فهي من الوجوديات الصرفة ثم انه اشتغل عن بيان حال المطالب الى الاستدلال بها على حال المقدمات وهو ان كل جنس من المطالب يخصه مقدمات تناسبه في تقيده يقينا فالمبرهن ينتج الضروري مما يكون جميع مقدماته ضرورية وغير الضروري مما لا يكون كذلك بل يكون اما جميعها غير ضرورية او بعضها ضرورية وبعضها غير ضرورية فان قيل الستم حكمتم بان الصغرى المطلقة او الممكنة مع الكبرى الضرورية كما في قولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك ناطق ينتج ضرورية فلم لا يجوز ان نستعملها المبرهن للمطالب الضرورية قلنا انما حكمنا بذلك هناك بحسب نظرنا في مجرد صورة القياس واما هاهنا فلما كانت المادة ايضا معتبرة فنقول بحسب ذلك ان البرهان لا يتألف منهما على المطالب الضرورية وذلك لان وجود الضحك للانسان لو كان هو الذي يفيد الحكم العلم بكونه ناطقا لكان الحكم عليه بالامه بالنطق حال زوال الضحك كاذبا فلا يكون هذا الاقتران منتجا لهذه النتيجة وايضا الحكم بوجود الضحك لكل واحد من الناس لا يستفاد من الحس فان الحس لا يفيد الحكم الكلي فهو مستفاد من العقل لا يحكم به يقينا الا اذا اسنده الى علته الموجبة اياه المقارنة لكل واحد من الاشخاص وهي كونه ناطقا ويلزم من ذلك انه انما يحكم بكونه ضاحكا بعد الحكم بكونه ناطقا فلا يكون هذا الاقتران علة لهذه النتيجة ثم ان فرضنا ان لكونه ضاحكا علة اخرى غير كونه ناطقا كان الحكم في الصغرى على كل انسان بانه ضاحك يقينا بالنظر الى تلك العلة كانت الصغرى باعتبارها ما يشبه قولنا كل انسان فله طبيعة ما هي علة لكونه ضاحكا في بعض الاوقات فكانت ح ضرورية لا وجودية فان غير الضرورية من جهة ما هي غير ضرورية لا ينتج ضرورية في البرهان اما الضرورية في انتاج غير الضرورية فلا يضر لان النتيجة تتبع اخس المقدمتين كما مر فظهر من جميع ذلك ان القياسات والمطالب البرهانية قد يكون ضرورية وقد يكون غير ضرورية من الممكنات والوجوديات باصنافها وبعد ذلك فاراد ان يشتغل بالرد على المخالفين فيه وقوله فلا يلتفت الى من يقول انه لا يستعمل المبرهن الا الضروريات او الممكنات الاكثرية دون غيرها بل اذا اراد ان ينتج صدق ممكن اقلي استعمل الممكن الاقلي ويستعمل في كل باب ما يليق به وانما قال بذلك من قال من محصلي الاولين على وجه غفل عنه المتاخرون وهو انهم قالوا ان المطلوب الضروري

مما ذهب به ص

المراد بالضروري في كتاب القياس الضرورة الذاتية وفي كتاب البرهان ما يعم الضرورة الذاتية والوصفية ومن الشرطية المحمول فيها على الموضوع ضرورية ما دام وصف الموضوع ولهذا لا يكون محمولات مقدمات البرهان ذاتية لموضوعاتها على احد الوجهين المذكورين في اول الكتاب وهو ان يكون مقومة للموضوع او لاحقة لنفس جوهره فقط في قوله وقد يستعمل في مقدمات البرهان للتحقيق لا للتفصيل منه

يستنتج في البرهان من الضروريات وفي غير البرهان قد يستنتج من غير الضروريات ولم يرد به غير هذا واراد ان صدق المقدمات البرهانية في ضروريتها او امكانها او اطلاقها صدق ضروري ذكر المعلم الاول ان البرهان قياس مؤلف من مقدمات يقينية لمطلوب يقيني وفسر اليقيني بما يكون الحكم فيه ضروريا لا يزول وفهم اكثر من تأخر عنه من ذلك ان المبرهن لا يستعمل الا المقدمات الضرورية كما ذكره ثم لو صادفوا اصحاب العلوم الطبيعية وما تحتها يستنتجون غير الضروريات من امثالها مع كونهم مبرهنين طلبوا وجه ذلك فادى بهم القسمة المذكورة الى القول بانه لا يستعمل الا الضروريات والممكنات الاكثرية فذكر الشيخ ان ذلك غير صحيح لان المبرهن يطلب اليقين في كل حكم ضروريا كان او غير ضروري فيستنتج كل حكم مما يناسبه ويليق به الا انه انما يصدق بجميع ما يصدق به مقدمة كان او نتيجة بالضرورة التي لا تزول وهذه ضرورة اخرى متعلقة بالقضية اليقينية غير التي هي جهة لبعضها ثم ان الشيخ اول كلام محصلي الاولين يعني المعلم الاول على وجه يطابق الحق فقال انه يحتمل احد معنيين احدهما ان يحمل الضرورة على التي هي جهة لبعض مقدمات البرهان ونتايجها وانما خص الضروريات منها بالذكر لان المبرهن يستنتج الضروري من مثله وغيره من اصحاب الصناعات الاخر ربما يستنتجه من غيره ولا يبالي بذلك والثاني ان يحمل الضرورة على التي يتعلق بصدق جميع المقدمات والنتايج اليقينية وهي الضرورة الثانية اللاحقة بالحكم واذا قيل في كتب البرهان الضروري فيراد به ما يعم الضروري المورد في كتب القياس وما يكون ضرورية ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لا الضروري الصرف وقد يستعمل في مقدمات البرهان المحمولات الذاتية على الوجهين اللذين شرعليهما الذاتي في المقدمات فقد ذكر ان شرايط مقدمات البرهان خمسة اولها ان يكون اقدم من نتايجها بالطبع ليكون علة لها وثانيها ان يكون اقدم منها عند العقل ويكون اعرف منها ليكون علة للتصديق بها وثالثها ان يكون مناسبة لنتايجها وذلك بان يكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها باحد المعنيين المذكورين في النهج الاول اعني الذاتي المقوم والعرض الذاتي فان الغريب لا يفيد العلم بما لا يناسبه ورابعها ان يكون ضرورية اما بحسب الذات واما بحسب الوصف ويكون مطلقة عرفية شاملة لها وذلك لان المحمول على شيء بحسب جوهره وهو المحمول المناسب

وقوله اوليا هذا السقاط من الشرط الثالث فانه اذا كان المحمولات المذكورات ذاتيات واعراض ذاتية فالحمل فيها لا يكون بسبب امر اعم او اخص وانما قال على بعض الوجوه لان الاعراض الذاتية لا يجب ان يكون ضرورية للموضوع وههنا المحمولات ضرورية واعراض ذاتية فهي اعراض ذاتية على بعض الوجوه فافهم

للموضوع فربما يزول بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا وربما لا يزول وذلك لانه ينقسم الى ما يحمل عليه بسبب ما يساويه كالفصل وهو قد يزول بزوال نوعية ذلك الشيء والى ما يحمل عليه بسبب ما لا يساويه كالجنس وهذا ربما يزول بزوال النوعية وربما لا يزول مثلا للخفيف اذا حمل على الهواء فانه يزول اذا صار ماء ولا يزول اذا صار نارا والمرئي اذا حمل على الاسود فانه يزول اذا صار شفافا ولا يزول اذا صار ابيض فالضروري بحسب الذات ربما لا يشمل الزايل بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا والمشروط بكون الموضوع على ما وضع يشمل الجميع وخامسها ان يكون كلية وهي ههنا ان يكون محمولة على جميع الاشخاص وفي جميع الازمنة حملا اوليا اي لا يكون بسبب امر اعم من الموضوع فان المحمول بحسب امر اعم كالضاحك على الحساس لا يكون محمولا على جميع ما هو حساس بل على بعضه فلا يكون حمله عليه كليا واعلم ان الاخيرين من هذه الشروط يختصان بالمطالب الضرورية والكلية واقتصر الشيخ ههنا على ذكر شرطين من هذه الخمسة وهما الثالث والرابع وذلك لان الاول يختص ببرهان اللم وسيذكره مع الشرط الثاني عند ذكر اقسام البرهان والخامس يندرج بالقوة في الشرطين المذكورين وذلك لان الحمل على جميع الاشخاص وهو حصر القضية وكونه في جميع الاوقات مندرج في ضرورة الحكم المذكور وكونه اوليا مندرج في كونه ذاتيا بالمعنى الثاني على بعض الوجوه قوله واما في المطالب فان الذاتيات المقومة لا تطلب البتة وقد عرفت ذلك وعرفت خطاء من يخالف فيه وانما تطلب الذاتيات بالمعنى الاخر فقد ذكر في النهج الاول ان الشيء يستحيل ان يتمثل معناه في الذهن خاليا عن تمثل ما هو ذاتي مقوم له وبين من ذلك استحالة معرفة الشيء مع الجهل بمقوماته فاذن لا يكون المقوم مطلوبا البتة والمخالفون في ذلك هم اهل الظاهر من الجدليين فانهم يذهبون الى ان الجنس يجب ان يثبت اولا وجوده للموضوع وثانيا كونه واقعا في جواب ما هو ليتحقق جنسيته وقد ظهر تمام خطائهم فالمطالب البرهانية هي الاعراض الذاتية المذكورة فان قيل اليس كون النفس او الصورة جوهرا احد المطالب العلمية مع ان الجوهر جنس لهما وايضا فانكم تقولون الجسم محمول على الحيوان وهذا بيان لحمل ذاتي الانسان عليه اجيب عن الاول بان النفس انما عرفت في اول الامر لا من حيث ماهيتها بل من حيث انها شيء ما يتصرف في الجسم ويصدر عنها التحريك والجوهر المطلوب اثباته لهذا المفهوم ليس بجنس له من حيث هو هذا المفهوم بل هو جنس للماهية المسماة

كالحساس على الانسان لا يكون محمولا على الاحاد اوليا ولا بحسب امر اخص من الموضوع فان المحمول بحسب امر اخص منه

بالنفس التى لم يتصل بالعقل لا بعد العلم بجوهريتها وكذلك القول فى الصورة وما
يجرى مجراهما وعن الثانى بان المط ليس هو اثبات الجسم للانسان بل هو العلة لثبوته
له وانما يلوح العليه عند اخطار الحيوان متوسطا بينهما بالبال واذا ثبت ان المط
لا يكون ذاتيا مقوما فقد ظهر ان محمولى المقدمتين لا يمكن ان يكونا مقومين مقابل
انما يكونان على احد الماخذين اللذين ذكرناهما فى النهج الاول فى مقدمات العلوم
وموضوعاتها وفى بعض النسخ الى الموضوعات والمبادى والمسايل فى العلوم
ولكل واحد من العلوم شى او اشياء متناسبة يبحث عن احواله او عن احوالها وتلك
الاحوال هى الاعراض الذاتية له ويسمى الشى موضوع ذلك العلم مثل المقادير للهندسة
موضوع العلم هو الذى يبحث فى ذلك العلم عن احواله والشى الواحد قد يكون
موضوع العلم اما على الاطلاق كالعدد للحساب واما لا على الاطلاق بل من جهة
ما يعرض له عارض اما ذاتى له كالجسم الطبيعى من حيث يتغير للعلم الطبيعى او غريب
كالكرة المتحركة لعلمها والاشياء الكثيرة قد يكون موضوعات لعلم واحد بشرط
ان يكون متناسبة ووجه التناسب ان يتشارك اما فى ذاتى كالخط والسطح و
الجسم اذا جعلت موضوعات الهندسة فانها تتشارك فى الجنس اعنى الكم المتصل
القار الذات واما عرضى كبدن الانسان واجزائه واحواله والادوية والاغذية
وما شاكلها اذا جعلت جميعا موضوعات علم الطب فانها تتشارك فى كونها
منسوبة الى الصحة التى هى الغاية فى ذلك العلم وانما سمى هذا الشى او الاشيا
بموضوع العلم لان موضوعات جميع مباحث ذلك العلم يكون راجعة اليه
بان يكون هو بنفسه كما يقال العدد اما زوج او فرد او يكون جزئيا تحته كما يقال
الثلثة فرد او جزء منه كما يقال فى الطبيعى الصورة تفسد وتخلف بدلا او عرضا
ذاتيا كما يقال الفرد اما اول او مركب وانما يبحث فى العلم عن احوال موضوع العلم
اى عن اعراضه الذاتية التى مر ذكرها فى النهج الاول فهى محمولات جميع مسايل
العلم التى يكون اثباتها للموضوعات هو المطالب فيه ولكل علم مباد ومسايل
فالمبادى هى الحدود والمقدمات التى منها يؤلف قياساته وهذه المقدمات اما
واجبة القبول واما مسلمة على حسن الظن بالمعلم تصدر فى العلوم واما مسلمة فى
الوقت الى ان تتبين وفى نفس المتعلم تشكك فيها وللحدود مثل الحدود التى ترد
لموضوع الصناعة واجزائه وجزئياته ان كانت وحدود اعراضه الذاتية وهذه
ايضا تصدر فى العلوم وقد تجمع المسلمات منها تخص باسم الاصل الموضوع و

المسلمات

والمسلمات على الوجه الثانى تسمى مصادرات واذا كان لعلم ما اصول موضوعة
فلا بد من تقديمها وتصدير العلم بها واما الواجب قبولها فعن تقديمها استغنا
لكنها ربما خصت بالصناعة وصدرت فى جملة المقدمات وكل اصل موضوع فى
علم فان البرهان عليه فى علم آخر المبادى التى يبنى العلم عليها وهى اما تصورات
واما تصديقات والتصورات هى حدود اشياء تستعمل فى ذلك العلم وهى اما
موضوع العلم كقولنا فى الطبيعى الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة واما
جزء منه كقولنا الهيولى هو الجوهر الذى من شانه القبول فقط واما جزئى تحته
كقولنا الجسم البسيط هو الذى لا يتالف من اجسام مختلفة الصور واما عرض
ذاتى له كقولنا الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث بالقوة وهذه الاشياء
تنقسم الى ما يكون التصديق بوجوده متقدما على العلم وهو الموضوع وما يدخل
فيه والى ما يكون التصديق بوجوده انما يحصل فى العلم نفسه وهو ما عداهما
كالاعراض الذاتية فحدود القسم الاول حدود القسم الثانى اذا صدر بها كانت
حدودا بحسب الاسماء ويمكن ان تصير بعد التصديق بالوجود حدودا بحسب
المهيات واما التصديقات فهى المقدمات التى بها تؤلف قياسات العلم
وتنقسم الى ما يجب قبولها وتسمى القضايا المتعارفة وهى المبادى على الاطلاق
والى غير بينة يجب تسليمها ليبنى عليها ومن شانها ان تتبين فى علم آخر وهى مبادى
بالقياس الى العلم والمبنى عليها او مسايل بالقياس الى العلم الآخر وهذه ان
كان تسليمها مع مسامحة ما وعلى سبيل حسن ظن بالمعلم سميت اصولا موضوعة
وان كان مع استنكار وتشكك فيها سميت مصادرات وقد يكون المقدمة الواحدة
اصلا موضوعا عند شخص ومصادرة عند آخر ويسمى الحدود والواجب تسليمها معا
اوضاعا وهى قد توضع فى افتتاح العلوم كما فى الهندسة وقد تختلط بمسايلها
كما فى الطبيعيات ولا بد من تقديمها على الجزء المحتاج اليها من العلم اذا كانت
مخلوطة بالمسايل وتصدير العلم بها اولى ويمكن ان يفهم من ظاهر كلام
الشيخ ان الحدود والاصول الموضوعة هى التى تصدر بها دون المصادرات
لانه خصهما بذلك والحق ان حكم الثلثة فى التصدير واحد واما الواجب قبولها
فعن تصديرها استغناء لظهورها وهى تنقسم الى عام يستعمل فى جميع العلوم
كقولنا الشى الواحد يكون اما ثابتا او منفيا والى خاص ببعضها كقولنا الاشياء
المساوية لشى واحد متساوية وهو انما يستعمل فى الرياضيات لا غير والموضوع منه

بحسب المهيات وحدودهم

من قوانع العلوم يجب ان يخصص بالعلم ولا فالتقييد به قبيح والتخصيص قد يكون بالجزئين جميعا كما يقال في الهندسية المقدار اما مشارك واما مباين فخصص الموضوع الذي هو الشيء بالمقدار والمحمول الذي هو المثبت والمنفي بالمشارك والمباين وبهذا التخصيص صارت القضية العامة خاصة بالهندسة وصالحة لان تعد في مقدماتها وقد يكون بالموضوع وحده كما يقال المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية فخصص الموضوع الذي هو الاشياء بالمقادير وبقي المحمول ايضا متخصصا بتخصيصه فان المتساوية المقادير غير المساوية العددية فهذه هي المبادي واما المسائل فهي التي تشتمل العلم عليها ويتبين فيه وهي مطالبه والفاضل الشارح قال والتصديقات اما واجبة القبول وتسمى تلك مع الحدود وضعا ومنها مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم وهي تصدر في العلم وهي التي تسمى مصادرات ومنها مسلمة في الوقت الى ان تبين في موضع آخر وفي نفس المتعلم فيه شك ثم ان تلك القضايا ان كانت اعم من موضوع الصناعة وجب تخصيصها به وان كانت عرضية بذاتها وجب بيانها في علم آخر ثم ترك في هذا الكلام خبط كثير كان واجبة القول لا تسمى اوضاعا والمسلمة على سبيل حسن الظن لا تسمى مصادرة وجميع هذه القضايا لا تخصص بل الواجب قبولها وذلك عنده التصديقات الاخيرة واما ان لم يصدق بها فانها الشرط ومنوجها يستعمل في كثير من المواضع على عمومها من غير تخصيص ولا ادري كيف وقع هذا منه فلعله من الناسخين والله اعلم في نقل البراهين وتناسب العلوم اعلم انه اذا كان موضوع علم ما اعم من موضوع علم آخر اما على وجه التحقيق وهو ان يكون احدهما ان يكون الاعم جنسا للآخر واما ان يكون الموضوع في احدهما مطلقا وفي الآخر مقيدا بحالة خاصة فان العادة قد جرت بان يسمى الاخص موضوعا تحت الاعم مثال الاول علم المجسمات تحت علم الهندسة مثال الثاني علم الاكر المتحركة تحت علم الاكر وقد يجتمع الوجهان في واحد فيكون اولى باسم الموضوع تحت مثل علم المناظر تحت علم الهندسة وربما كان موضوع علم ما مباينا لموضوع علم آخر لكنه ينظر فيه من حيث اعراض خاصة بموضوع ذلك العلم فيكون ايضا موضوعا تحته مثل الموسيقى تحت علم الحساب والعلوم تتناسب وتتخالف بحسب موضوعاتها فلا تخلو اما ان يكون بين موضوعاتها عموم وخصوص او لا يكون فان كان فاما ان يكون على وجه التحقيق او لا

يكون

يكون والذي على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص بامر ذاتي وهو ان يكون العام جنسا للخاص كالمقدار والجسم التعليمي اللذين احدهما موضوع الهندسة والثاني موضوع المجسمات والعلم الخاص الذي يكون بهذه الصفة يكون تحت العام وجزءا منه والذي ليس على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص بامر عرضي وينقسم الى ما يكون الموضوع فيهما شيئا واحدا لكن وضع ذلك الشيء في العام مطلقا وفي الخاص مقيدا بحالة خاصة كالاكر مطلقة ومقيدة بالمتحركة اللذين هما موضوعا علمين والى ما يكون الموضوع فيهما شيئين ولكن موضوع العام عرض عام لموضوع الخاص كالوجود والمقدار اللذين احدهما موضوع الفلسفة الاولى والثاني موضوع الهندسة والعلم الخاص الذي يكون على هذين الوجهين يكون تحت العلم العام ولكنه لا يكون جزءا منه وقد يجتمع الوجهان اعني الذي بحسب التحقيق والذي ليس بحسبه في واحد فيكون الخاص بالوجهين اولى بان يطلق عليه انه موضوع تحت العام من الخاص باحد الوجهين وهو مثل علم المناظر فان موضوعه تحت موضوع علم الهندسة بالوجهين وذلك لان موضوعه الخطوط المفروضة في سطح مخروط النور المتصل بالبصر فالخطوط المفروضة في سطح مخروط ما هي نوع من المقادير ولذلك يكون العلم الباحث عنها تحت الهندسة وجزءا منها وهي مطلقة اعم منها مقيدة بالنور المتصل بالبصر فالعلم الباحث عنها مع هذا القيد يكون داخلا تحت الاول ولا يكون جزءا منه فاذن علم المناظر داخل بالمعنى الثاني تحت ما هو داخل بالمعنى الاول تحت الهندسة فهو اولى بالدخول مما يكون داخلا باحد المعنيين وح يكون اسم الموضوع تحت انما يقع بالتشكيك على الذي بمعنيين وعلى الذي بمعنى واحد واما اذا لم يكن بين الموضوعات عموم وخصوص فاما ان يكون الموضوع شيئا واحدا ويختلف بحسب قيدين مختلفين كاجرام العالم فانها من حيث الشكل موضوعة للهيئة ومن حيث الطبيعة موضوعة للسماء والعالم من الطبيعي ولذلك قد يتفق اتحاد بعض المسائل فيهما بالموضوع والمحمول واختلافها بالبراهين كالقول بان الارض مستديرة وهي في وسط السماء فيهما واما ان لا يكون الموضوع شيئا واحدا بل يكون شيئين مختلفين ولا يخلو اما ان يكون بينهما تشارك في البعض او لا يكون فان كان فهو كمثل الطب والاخلاق فان لموضوعيهما اشتراكا في البحث عن

القوى الانسانية لكن عن جهتين مختلفتين ولذلك يقع بعض مسايلهما اتحاد في الموضوع وان لم يكن بينهما تشارك فاما ان يكونا معا تحت ثالث فيكون العلمان متساويين في الرتبة كالهندسة والحساب واما ان لا يكونا كذلك ولا يخ اما ان يوضع احدهما مقارنا لاعراض ذاتية تختص بالاخر او لا يوضع فان وضع فيكون العلم الباحث عنه من حيث يبحث عن تلك الاعراض موضوعا تحت العلم الباحث عن الاخر وذلك كالموسيقي والعلم الحساب فان موضوع الموسيقي هو النغم من حيث يعرض لها التاليف والبحث عن النغم المطلقة يكون جزا من العلم الطبيعي لكنه يبحث في الموسيقي عنها من حيث تعرض لها نسب عددية مقتضية للتاليف وكان من حق تلك النسب اذا كانت مجردة اي يبحث عنها في علم الحساب فلذلك صار هذا البحث تحت الحساب دون الطبيعي واما ان لم يكن احد الموضوعين مقارنا لاعراض الاخر فالباحث عنهما علمان متباينان مطلقا كالطبيعي والحساب وقد تحصل في هذا البحث ان كون علم تحت اخر انما يكون على اربعة وجوه احدها ان يكون موضوع العالي جنسا لموضوع السافل وثانيها ان يكون موضوعهما واحدا لكنه في احدهما وضع مطلقا وفي الاخر مقيدا وثالثها ان يكون موضوع العالي عرضا عاما لموضوع السافل ورابعها ان يكون البحث عن موضوع السافل من حيث اقترن به اعراض موضوع العالي والشيخ قد ذكر من هذه الاربعة ثلثة في هذا الموضع قوله واكثر الاصول الموضوعة في العلم الجزئي الموضوع تحت غيره انما يصح في العلم الكلي الفوقاني فان العلم الجزئي السفلاني العلم يسمى جزئيا بالقياس الى الفوقاني والفوقاني كليا بالقياس اليه واكثر المبادي الغير البينة للجزئي انما يكون مسايل للعلم الكلي تتبين فيه وذلك كقولنا الجسم مولف من هيولى وصورة والعلل اربع فانهما من مبادي الطبيعي ومن مسايل الفلسفة الاولى وقد يكون بالعكس من ذلك فان امتناع تاليف الجسم من اجزاء لا تتجزى مسئلة من الطبيعي ومبدا في الالهي لاثبات الهيولى على انه اصل موضوع هناك ونشترط في هذا الموضوع ان لا يكون المسئلة في السفلاني مبنية على ما تبين بها في الفوقاني لئلا يصير البيان دوريا قوله وربما كان علم فوق علم تحت علم وينتهي الى العلم الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود ويبحث عن لواحقه الذاتية وهو العلم المسمى بالفلسفة

الموضوع فوق علم انه كثيرا ما يصح مبادي العلم الكلي

الاولى الحكم الذي يكون فوق علم وتحت علم كالطبيعي الذي هو فوق الطب وتحت الفلسفة الاولى والنسب بينهما مختلفة على الوجوه المذكورة فالطب عند من يكون موضوعه بدن الانسان من حيث يصح ويمرض يكون تحت علم الحيوان من الطبيعي بثاني وجه من الاربعة المذكورة هي الاول والرابع وذلك لان الانسان نوع من الحيوان وقد اخذ في الطب مقيدا بقيد وانما ينظر فيه من حيث تقترن به بعض الاعراض الذاتية للحيوان وعلم الحيوان يكون تحت الطبيعي بالوجه الاول ولذلك يعد في اجزائه والطبيعي تحت الفلسفة الاولى فلا علم اعلى منها ويبحث فيها عن الاعراض الذاتية للموجود من حيث هو موجود كالواحد والكثير والقديم والمحدث ونحن هاهنا بحث وهو ان هذا الفصل مترجم في الكتاب بنقل البراهين ولم يذكر فيه نقل البرهان والفصل الذي قبله مترجم في بعض النسخ بمناسب العلوم وليس فيه تناسب العلوم اصلا وهو الفاصل السابع ترجمهما على هذه الرواية ولم يذكر الوجه في ذلك فاقول اصح الروايات ما اوردناه اعني ترجمتهما بما مر ولنقل البرهان معنيان احدهما ان يكون علم مبنيا على اصل موضوع مبين في علم اخر فيكون البرهان الذي يبين به ذلك الاصل منقولا من علمه الى العلم الاول المبني عليه شيء من ذلك العلم به والثاني ان يكون المسئلة من علم ما والبرهان عليها انما يكون بشيء من حدها يكون في علم اخر وانما نقل من ذلك العلم الى هذا العلم لبيان تلك المسايل كمسايل المناظر والموسيقي فان من حق براهينهما ان يكون بعضها من علم الهندسة والحساب وذلك لان تلك المسايل لو جردت عن نور البصر وعن النغم لكانت بعينها مسايل من العلمين المذكورين وبتلك الاقتران لم تتغير احوالها فلذلك نقلت البراهين من مواضعها اليهما وهو السبب بعينه لكون الموسيقي تحت الحساب دون الطبيعي واسم النقل بهذا المعنى اخص منه بالذي قبله الا ان استعمال الفصل على المعنى الاول اكثر منه قوله الى برهان لم وبرهان ان ان الحد الاوسط ان كان هو السبب في نفس الامر لوجود الحكم وهو نسبة اجزاء النتيجة بعضها الى بعض كان البرهان برهان لم لانه يعطي السبب في التصديق بالحكم ويعطي السبب في وجود الحكم فهو مطلقا معط للسبب وان لم يكن كذلك بل كان سببا للتصديق فقط فاعطى اللمية في التصديق ولم يعط اللمية في الوجود فهو المسمى برهان ان لانه دل على انية الحكم في نفسه دون لميته

بالوجه الثالث الذي ظهر يصح به الشيخ واذ لا شيء اعم من الموجود الذي هو موضوع الفلسفة الاولى

فى نفسه فان كان الاوسط فى برهان انّ مع انه ليس بعلة لنسبة حدى النتيجة هو معلول
لنسبة حدى النتيجة لكنه اعرف عندنا تسمى دليلا مثال ذلك قولك ان كان كسوف
قمرى فالارض متوسطة بين الشمس والقمر لكن الكسوف القمرى موجود فاذن الارض
متوسطة واعلم ان الاستثناء كالحد الاوسط وقد بيّن التوسط بالكسوف الذى هو
معلول التوسط والذى هو برهان انّ يكون الامر بالعكس فبيّن الكسوف ببيان توسط
الارض وانت يمكنك ان تقيس قياسا حمليا من القياسين لحدود مختلفة ولكن
للحد الاصغر محموما والحدان الآخران قشعريرة عارضة ناخسة وحمى غب المعلول
منهما القشعريرة للحد الاوسط فى البرهان لابدّ وان يكون علة لحصول التصديق
بالحكم الذى هو المط فى العقل والا فلم يكن البرهان برهانا على ذلك المط ثم انه
لايخلوا اما ان يكون مع ذلك علة ايضا لوجود ذلك الحكم فى الخارج او لا يكون فان
كان فالبرهان هو المسمى برهان لمّ والا فهو المسمى برهان انّ وهو لايخلوا اما
ان يكون الاوسط فيه معلولا لوجود الحكم فى الخارج او لا يكون فالاول يسمى
دليلا والثانى لايخص باسم والدليل يشارك برهان لمّ فى الحدود ويخالفان فى
وضع الاوسط والاكبر وفى النتيجة واحق البراهين باسم البرهان هو برهان لمّ
لانه معط للسبب فى الوجود والعقل والعلم اليقينى بما له سبب خارج عن اجزاء
القضية لايحصل الا به كما ذكرناه ومقدمتاه اقدم فى الوجود والعقل جميعا من النتيجة
واما برهان انّ فلا يعطى السبب الا فى العقل فقط والعلم اليقينى يحصل به اذا كان
السبب فى العقل مستندا الى سببه فى الوجود الا انه يكون غير مذكور فى البرهان و
الواقع فى البرهان يكون سببا فى العقل فقط فيكون البرهان برهان انّ ومقدمتا
هذا البرهان اقدم فى العقل لانهما اعرف عندنا وليستا باقدم فى الطبع وانما عرفا
بلمّ وانّ لان اللمية هى العلة والانية هى الثبوت وبرهان لمّ يعطى علة للحكم على
الاطلاق وبرهان انّ لايعطى علته فى الوجود لكنه يعطى ثبوته فى العقل والشيخ اورد
مثالين احدهما استثنائى والآخر اقترانى حملى يمكن ان يتمثل بهما فى برهان
لمّ وفى الدليل باختلاف الوضع اما الاستثنائى وهو التمثل بالخسوف وتوسط
الارض فظاهر مشهور واما الاقترانى ففيه نظر لان المراد من حمّى ان كان هو
الحرارة الغريبة الناشية فى الاعضاء التى تفارق وتعود فى كل يومين مرة
واحدة على ما هو المتعارف فليست هى بعلة للقشعريرة بل هما معلولا علة واحدة
هى الصفراء المتعفنة خارج العروق وح يكون البرهان من الحدود المذكورة

فى الكتاب ضربا من برهان انّ غير الدليل وان كان المراد من حمى الغب هى الصفراء
المتعفنة خارج العروق على وجه تسمية العلة بمعلولها الخاص كان المثال صحيحا
وان كان مخالفا للمتعارف من العبارة قوله واعلم انه لا يساوى قولك ان الاوسط
علة لوجود الاكبر مطلقا او معلول له مطلقا وقولك انه علة او معلول لوجود
الاكبر فى الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط
معلولا للاكبر لكنه علة لوجود الاكبر فى الاصغر ووجود الاكبر مطلقا غير وجود
الاكبر فى الاصغر والحكم هو الثانى وعلة الاول غير علة الثانى فالاوسط علة فى
برهان لمّ ومعلول فى الدليل للثانى دون الاول واهل الظاهر من المنطقيين
قد غفلوا عن هذا الفرق فالشيخ اوضح الحال فيه ومما يزيده بيانا ان الاوسط
يمكن ان يكون مع كونه علة لوجود الاكبر فى الاصغر معلولا للاكبر كما ان حركة النار
لو جعلت علة لوصولها الى هذه الخشبة مع انها معلولة للنار ويكون هذا البرهان برهان
لمّ ومنه قولنا العالم مؤلّف وكل مؤلّف مؤلّف واما فى الدليل فلا يمكن ان يكون
الاوسط مع كونه معلولا لوجود الاكبر فى الاصغر علة لوجود الاكبر لانه يلزم من ذلك
تقدم وجود الاكبر فى الاصغر على وجوده مطلقا وهو محال واعلم ان علة وجود
الاكبر انما يكون علة لوجوده فى الاصغر فى موضعين احدهما ان لا يكون للاكبر
وجود الا فى الاصغر كالخسوف الذى لا يوجد الا فى القمر فعلته علة وجوده فى القمر و
الثانى ان يكون علة الاكبر علته اينما وجد كالصفراء المتعفنة خارج العروق
التى هى علة لحمى الغب اينما وجدت فهى علة لوجودها فى بدن زيد واما فى غير
هذين الموضعين فعلتاهما متغايرتان قوله الى المطالب من امهات المطالب
مطلب هل الشىء موجود مطلقا او موجود بحال كذا والمطالب به يطلب احد طرفى
النقيض المطالب العلمية تنقسم الى اصول والى فروع والاصول هى الكلية التى
لابد منها ولا تقوم غيرها مقامها وتسمى بالامهات والفروع هى الجزئية التى عنها
بدّ فى بعض المواضع ويمكن ان تقوم غيرها مقامها فالامهات قد قيل انها ثلثة
هى بالقوة ستة وهى مطالب مطلب هل وما ولمّ لان كل واحد يشتمل على مطلبين وقد
قيل اربعة واضيف مطلب اىّ اليها فصار اثنان للتصور وهما ما واىّ واثنان
للتصديق وهما هل ولمّ فمطلب هل يشتمل على بسيط يكون الموجود فيه محمولا كقولنا
هل زيد موجود وعلى مركب يكون الموجود فيه رابطة كقولنا هل زيد موجود فى
الدار قوله ومنها مطلب ما هو وقد يطلب به ماهية ذات الشىء وقد يطلب به

مهية مفهوم الاسم المستعمل ذات الشئ حقيقته ولا يطلق على غير الموجود والمراد ان الطالب بما الاول هو السايل عما هو ويجاب باصناف المقول في جواب ما هو كما تقدم ذكرها وقد يقع الحدود الحقيقية في جوابه وربما تقام الرسوم مقامها على وجه التوسع او عند الاضطرار والطالب بما الثاني هو السايل عن مهية مفهوم الاسم كقولنا ما الخلاء ولما لم ينقل عن مفهوم الاسم بذلك يصير لغويا بل هو السايل عن [illegible] جميع ما دخل في ذلك [illegible] الاسم عليها بالمطابقة [illegible] خارج عن المفهوم دال عليه بالالتزام على سبيل التجوز [illegible] الاسم ولا بد من تقدم مطلب ما الشئ على مطلب هل الشئ اذا لم يكن ما دل عليه الاسم [illegible] للمطلب مفهوما وكيف كان فان المطلوب فيه شرح الاسم وفي بعض النسخ اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل جزءا للمطلب مفهوما المراد ان مطلب ما الذي يطلب به شرح الاسم المستعمل حدا تفسير هذا المطلب لتميزه عن قسيمه فان المتقدم على مطلبي هل هو الذي يطلب به شرح الاسم الذي لا نفهم مدلوله الا بجهة دون الاخرى وتقدير كلامه اذا لم يكن مدلول الاسم المستعمل في المطلب المحتاج في بيانه الى حد مفهوما والذي لا يكون مدلوله حدا مفهوما للمطلب يعني المسئول عنه وانما قال ذلك لان مدلول الاسم اذا كان حدا والحدود انما يكون بحسب الذوات المحصلة كان للمحدود ذات محصلة واذا كان المدلول مع كونه حدا هو مفهوما كان تحصل تلك الذوات اعني وجودها ايضا معلوما فلا يكون للسؤال بهل البسيطة فائدة و ح لا يكون السؤال بما قبل هل قوله وكيف كان فان المط فيه شرح الاسم اي وكيف كان الحال فان المط في السؤال بلفظة ما هذه التي تتقدم على مطلبي هل هو شرح الاسم واما بها بالرواية الاخرى فيكون معناه هكذا اذا لم يكن مدلول الاسم الذي استعمل على انه جزء للمطلب مفهوما وذلك لانا اذا قلنا ما الخلاء فقد استعملنا اسم الخلاء على انه جزء للمطلب وذلك لان المطلب هو مجموع اللفظين فاحدهما جزء للمجموع ويكون قولنا جزءا للمطلب في هذه الرواية نصبا على التميز عن المستعمل وقولنا مفهوما نصب لانه خبر لم يكن وانا اظن ان هذه الرواية تصحيف للاولى وكلاهما تصحيفان والاصل كان هكذا اذا لم يكن الاسم المستعمل حدا للمطلب مفهوما فانه مطابق لمراده مستغن بذلك عن التمحلات التي اوردناها وذلك واضح قال فاذا صح للشئ وجود صار ذلك بعينه حدا للذات او رسما ان كان فيه تجوز معناه ظاهر ومثاله انا اذا قلنا في

جواب من يقول ما المثلث المتساوي الاضلاع انه شكل يحيط به ثلثة خطوط متساوية كان حدا بحسب الاسم ثم اذا بينا له الشكل الاول من كتاب اقليدس صار قولنا الاول بعينه حدا بحسب الذات قال ومنها مطلب اي شئ ويطلب به تمييز الشئ عما عداه وفي بعض النسخ ومنها مطلب اي شئ الشئ وهو ايضا مما يعد في اصول المطالب ويطلب به تميز الشئ عما عداه فقد يجاب عن اي بما يميز [illegible] لان مطلب [illegible] مميزة كانت او غير مميزة وقد [illegible] المشتركة بين المطلب تمييز كل واحد [illegible] بالفصول ولا تقوم غيره مقامه قال ومنها مطلب لم الشئ كانه يسأل بها عن الحد الاوسط اذا كان الغرض حصول التصديق بجواب هل فقط او يسأل عن مهية السبب اذا كان الغرض ليس هو حصول التصديق بذلك فقط وكيف كان بل يطلب سببه في نفس الامر ولا شك في ان هذا المطلب بعد هل في المرتبة بالقوة او بالفعل مطلب لم يطلب العلة اما في التصديق فقط كما يقال لم مبدأ الكل واحد واما في الوجود كما يقال لم يجذب المقناطيس الحديد وههنا نكتة وهي ان المطالب كما يكثرها المكثرون فللمقللين ايضا ان يقللوها بان يجعلوا اصولها اثنين مطلبا للتصور ومطلبا للتصديق ويطوي الباقية فيهما وعلى هذا التقدير يمكن ان يطوي مطلب لم في مطلب هل حتى يكون الامهات هي مطلبي ما وهل فقط وقد اشار الشيخ الى ذلك بقوله وكانه قال يسأل عما هو الحد الاوسط او عن مهيته ومطلب لم تابع لمطلب هل في المرتبة اما بالفعل كما يقال هل القمر منخسف فان قيل نعم قيل لم واما بالقوة كما يقال لم ينخسف القمر فانه متضمن للحكم بالخسوف بالقوة و مطلب العلة فيه قال ومن المطالب ايضا كيف الشئ واين الشئ ومتى الشئ و هي مطالب جزئية ليست من الامهات بل تنزل عن ان تعد فيها ويستغنى عنها كثيرا بمطلب هل المركب اذ فطن لذلك الكيف والاين والمتى ولم يعلم نسبته الى الموضوع المطلوب حاله لم يذكر الشيخ مطلبي كم ومن وهما ايضا من الجزئيات المشهورة فهي جزئية لانها تطلب علوما جزئية بالقياس الى المطالب المذكورة ولا يعم فايدتها فان ما لا كيفية له مثلا لا يسأل عنه بكيف ولذلك تنزل عن ان تعد في الاصول ويستغنى عنها بمطلب هل المركب اذا كان المسئول عنه معلوما بماهيته و مجهولا بانتسابه الى الموضوع فيقال هل زيد اسود هل هو في الدار هل هو الآن

فان لم يفطن لذلك لم يقم ذلك المطلب مقام هذا وكان خارجا عما عد
فيه بل لان مطلبا اى اذا عدل فى الاصول المعوّل مقامها فيقال اى كيفية له
اى مكان هو فى اى وقت هو وحينئذ لا يكون كل واحد من هذه المطالب
مطلبا خارجا عما عد قبلها النوع العاشر فى القياسات المغالطية ان
الغلط قد يقع السبب فى القياس وهو ان يكون المدعى قياسا ليس بقياس
فى صورته وهو ان لا يكون على سبيل شكل منتج او يكون قياسا فى صورته لكنه
منتج غير المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة او لا يكون قياسا بحسب
مادته اى انه بحيث اذا اعتبر الواضع مادته اختل امر صورته واذا سلم ما فيه
على النحو الذى قيل كان قياسا ولكنه غير واجب تسليمه فاذا روعى فيه
تشابه احوال الاوسط فى المقدمتين واحوال الطرفين فيهما مع النتيجة لم يجب
تسليمه فلم يكن قياسا واجب القبول وان كان قياسا فى صورته وقد عرفت
الفرق بينهما ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة على المطلوب
الاول من هذا القبيل وذلك اذا كان حدان من حدود القياس هما اسمان
بمعنى واحد والواجب ان يكون مختلفى المعانى فاذا روعى فى القياس صورته ثم ما
اشرنا اليه من مادته لم يقع خطأ من قبيل الجهل بالتاليف ومن وضع ما ليس بعلة
علة ومن المصادرة على المطلوب الاول الغلط قد يقع لسبب يرجع اما الى
التاليف القياسى واما الى اجزائه التى هى المقدمات ثم الحدود والشيخ بدأ
بالقسم الاول فقال ان الغلط قد يقع اما لسبب فى القياس واخر القسم الثانى
الى ان تم الكلام فى القسم الاول ثم الذى يرجع الى التاليف يكون لسبب
يرجع اما الى صورة القياس واما الى مادته وبدأ بالقسم الاول فقال وهو
ان يكون المدعى قياسا ليس بقياس فى صورته ثم الذى يرجع الى الصورة يكون
اما بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض او بحسب نسبتها الى النتيجة والذى يكون
بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض فهو ان لا يكون على شكل وضرب منتج و
اشار بقوله وهو ان لا يكون على سبيل شكل منتج والذى يكون بحسب نسبة
المقدمات الى النتيجة فلا يخلو اما ان يكون السبب هو ان المقدمات لم يلزم منها
قول غيرها او لزم ولكن اللازم ليس هو المطلوب والاول هو المصادرة على المطلوب
ولم يذكره الشيخ هنا لانه يحتاج الى شرح فاخره الى ان يفرغ عن القسمة
ويشتغل بشرحه والثانى هو وضع ما ليس بعلة علة لان وضع القياس الذى

المطلوب

لا ينتج المطلوب لانه هو وضع ما ليس بعلة علة لان وضع القياس الذى
مكان علته فان القياس علة للنتيجة واليه اشار بقوله او يكون قياسا فى صورته
لكنه ينتج غير المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة واما الذى يرجع الى
مادة القياس فهو ان يكون القياس مشتملا على مقدمات لو وضعت بحيث
يكون مسلمة لما كانت على هيئة قياس ولو وضعت على هيئة قياس خرجت عن ان تكون
مسلمة واليه اشار بقوله او لا يكون قياسا بحسب مادته الى قوله وان كان قياسا
فى صورته ومثاله ان يقال كل انسان ناطق من حيث هو ناطق ولا شىء من
الناطق من حيث هو ناطق بحيوان وذلك لان القياس انما ينعقد بحسب
الصورة بهذه الحدود اما مع اثبات القيد الذى هو قولنا من حيث هو
ناطق فى المقدمتين جميعا او مع صرفه عنهما جميعا لكن اثباته فيهما يقتضى
كذب الصغرى وصرفه عنهما يقتضى كذب الكبرى وان صرف عن الصغرى
واثبت فى الكبرى ليكونا صادقين اختلف صورة القياس فلم يكن الاوسط
مشتركا والقياس المنعقد منهما بحسب الصورة لا يكون قياسا واجب القبول
بحسب المادة فلهذا كان السبب فى هذا القسم من جهة المادة قوله وقد
عرفت الفرق بينهما اى بين هذين القياسين المذكورين قوله ووضع ما ليس
بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة على المطلوب الاول من هذا القبيل
اى مما يقع الغلط فيه من جهة التاليف لا من جهة المادة ثم اخذ فى بيان
المصادرة على المطلوب الاول بقوله وذلك اذا كان حدان من حدود القياس
الى قوله فالواجب ان يكونا مختلفى المعانى فالمصادرة على المطلوب يشتمل على
حدين مترادفين ويلزم منه ان يكون احدى المقدمتين خالية عن الوضع
والحمل وهى التى يتحد حداها المتغاير والثانية هى النتيجة بعينها فيكون التاليف
عن مقدمة واحدة بالحقيقة ويكون احد حدى النتيجة هو الاوسط مثاله كل
انسان بشر وكل بشر ناطق فكل انسان ناطق وما يقع فى قياس واحد هكذا
يكون ظاهرا غير ملتبس والخفى منها هو الذى يقع فى اقيسة مركبة يتغير
تباعد النتيجة والمقدمة المتحدة معها والفاضل الشارح ذهب الى ان وضع
ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب من الاغلاط المتعلقة بالمادة وهو
ليس كذلك فان الخلل فيهما ليس لانهما يشتملان على حكم غير مسلم بل لان
القياس المشتمل عليهما يتالف مع النتيجة اما من حد واحد ليست الا كما بحسب لكنها

غير واجب وهو وضع ما ليس بعلة علة او من حد وقد يجب لكنها اقل مما يجب ومن
المصادرة على المطلوب فالخلل فيهما راجع الى الصورة دون المادة ولذلك جعله
من مباحث كتاب القياس فهذه هي اسباب الاغلاط المتعلقة بالتأليف وقد
ظهر انها اربعة اثنان منها متعلقان بنفس القياس وهما اختلال الصورة و
المادة ويشتركان في الخلل فيهما سوء التأليف واثنان متعلقان بجزء القياس
والنتيجة معاً وهما وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب فاذن جميع ما
يتعلق بالتأليف القياسي ثلثة اشياء والى ذلك اشار الشيخ بقوله فاذا روعي
في القياس صورته ثم ما اشرنا اليه من احوال مادته لم يقع غلط من قبيل
الجهل بالتأليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب
الاول قوله هذا واما ان لا يكون الغلط في كون القياس قياساً واجب القبول
ولكن بسبب في المقدمات مقدمة مقدمة فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في
مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها على ما قد علمت ومن جملتها مثل ما قد
يقع بسبب الانتقال من لفظ الجميع الى لفظ كل واحد وبالعكس فيجعل ما يكون كل
واحد كائناً للكل وما يكون للكل كائناً لكل واحد ولا شك في ان بين الكل و
بين كل واحد من الاجزاء فرقاً وربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بان
يكون اذا اجتمع صادقاً فيظن انه اذا فرق كان صادقاً مثل ان يظن انه
اذا صح ان يقال ان امرأ القيس كان شاعراً صح ان امرأ القيس كان مفرداً و
ان امرأ القيس الميت شاعر مفرداً فيحكم بان الميت شاعر وايضاً انه اذا صح ان
الخمسة زوج وفرد اجتماعاً صح انها زوج وانها فرد وربما كان الانتقال على
العكس من هذا وهو انه اذا صح ان امرأ القيس شاعر وانه جيد يصح على الاطلاق
وكيف شئت انه شاعر جيد اي في الشاعرية وهذا ايضاً يناسب ما يكون
الغلط فيه بسبب المعنى من وجه ولكنه يشركه من اللفظ وهذه مغالطات
مناسبة للفظ لما فرغ عن بيان القسم الاول وهو ان يكون سبب الغلط
راجعاً الى التأليف ختمه بقوله هذا اي هذا قسم وبدأ بالقسم الثاني بقوله
واما ان لا يكون الغلط ولفظة اما هذه اخت التي في اول الفصل في قوله
الغلط قد يقع اما بسبب القياس وهذا القسم هو ان يكون الغلط بسبب
المقدمات انفسها لا لاجزائها اعني الحدود وينقسم الى ما يكون السبب لفظياً والى ما
يكون معنوياً وبدأ بالقسم الاول وهو على ما ذكرناه ينحصر في ستة اقسام لان

الغلط اما ان يكون لاشتراك في جوهر اللفظ المفرد او في هيأته في نفسه او في هيأته
اللاحقة به من خارج او في التركيب المحتمل لمعنيين او في وجود التركيب وعدمه
فيظن المركب غير مركب وغير المركب مركباً فاشار الى القسم الاول والرابع و
هما الاشتراك في اللفظ المفرد والمركب بقوله فانه قد يقع الغلط بسبب اشتراك
في مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها على ما علمت اي في النهج السادس
واورد لذلك مثالاً وهو انتقال الذهن من احد معنيي لفظ كل الى الآخر
على الجميع وعلى كل واحد الى الآخر وهو قوله ومن جملتها مثل ما يقع بسبب الانتقال
الى قوله ولا شك في ان بين الكل وبين كل واحد من الاجزاء فرقاً وهذا المثال
هو للاشتراك في اللفظ المفرد وانما خصه بالايراد لانه موضع يلتبس على بعض
اهل النظر وسيحتاج اليه في النمط الخامس والفرق هو ان الكل يشتمل على
الآحاد معاً فكل واحد يأخذ الواحد فالواحد على سبيل البدل بشرطين
احدهما ان لا يكون مع المأخوذ غيره والثاني ان لا يبقى واحد غير مأخوذ
واشار بقوله وربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بان يكون اذا
اجتمع صادقاً فيظن انه اذا فرق وفي بعض النسخ كيف فرق كان صادقاً الى
قوله وانها فرد الى القسم الخامس واورد له مثالين احدهما انا اذا قلنا
كان امرؤ القيس شاعراً وصح فيظن انه يصح قولنا امرؤ القيس شاعر وذلك
لان المحمول في الاول هو قولنا كان شاعراً على سبيل الاجتماع فيظن انه يصح
حمل كل واحدة من لفظتي كان وشاعراً عليه على سبيل الانفراد وانما يصح الا
الاول لان لفظة كان فيها ناقصة وهي جزء المحمول والمجموع قضية دالة على
كونه في الزمان الماضي شاعراً ولا يصح الثاني لان افراد لفظة كان يدل
على انها اخذت تامة وهي المحمول نفسه وكانه يقول حصل امرؤ القيس ولا يصح
الثالث لان حذف لفظة كان يدل على انها اخذت رابطة لا دلالة لها الا على
الارتباط المحض والمحمول هو الشاعر ح لا فرق بين قولنا كان شاعراً وبين
قولنا هو شاعر على هذا التقدير ويلزم منه حمل الشاعر على امرئ القيس الذي ليس
بموجود الآن لان الميت لا يوجد اصلاً فضلاً عن ان يوجد شاعراً والمثال
الثاني انا اذا قلنا ان الخمسة زوج وفرد وصح فيظن انه يصح قولنا الخمسة
زوج الخمسة فرد على قياس انا اذا قلنا العسل حلو واصفر وصح فيصح قولنا
العسل حلو العسل اصفر واشار بقوله وربما كان الانتقال على العكس من

هذا الى القسم السادس وتمثل بان نظن انه اذا قلنا ان امرء القيس شاعر جيد وصح على تقدير كونهما وصفين متباينين صح ايضا على تقدير كونهما معا وصفا واحدا ثم قال وهذا يناسب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه وذلك الوجه هو اغفال توابع الحمل الذي ذكره في الاغلاط المعنوية فان الجيد المطلق اذا حمل بدل الجيد في الشاعرية فقد اغفل ما يتبع المحمول وكان كحمل الموجود المطلق بدل الموجود بالقوة في مثالنا المذكور له لكنه هاهنا يكون بتركه اللفظ وذلك لان هذا الغلط انما حدث من قولنا هو شاعر جيد وليس من شروط اغفال توابع الحمل ان يحدث من تركيب لفظي مقدم قوله وهذه مغالطات مناسبة للتي اشاره الى الاقسام المذكورة لانه لم يذكر من الغلط الستة الا اربعة وسيشير الى الثاني والثالث الباقيين منها وقد يقع بسبب المعنى الصرف مثل ما يقع بسبب ايهام العكس وبسبب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وباخذ لاحق الشيء مكان الشيء وباخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وباغفال توابع الحمل المذكورة وقد عرفت ذلك يريد به القسم الثاني من الاغلاط المتعلقة بافراد المقدمات وهو الذي يكون السبب فيه معنويا فقوله وقد يقع الغلط بسبب المعنى عطف على قوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ واعلم ان الاغلاط المعنوية لا يتصور ان تقع في الحد والتي هي المفردات كما مر في صدر الكتاب فاذن هي انما تقع في التاليف والتاليف يكون اما في القضايا انفسها او يكون بين القضايا والذي بين القضايا فهو اما قياسي واما غير قياسي والواقعة في التاليف القياسي قد مر ذكرها اما التي تقع في القضايا انفسها وهي المتعلقة بالمقدمات فهي التي يريد ان يذكرها هاهنا وهي ثلثة لا غير لان التاليف يقع اما بين جزئين يستحق احدهما لان يحكم عليه والاخر لان يحكم به واما بين جزئين لا يستحقان لذلك والغلط في الاول لا يتصور الا ان يكون الترتيب غير صحيح بان جعل المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به محكوما عليه والسبب في ذلك ايهام العكس واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون المأخوذ فيهما بدل ما يستحق لان يكون جزءا من القضية شيئا من عوارضه او لا يكون كذلك بل شيئا مشابها له او على وجه اخر غير الوجه الذي يجب والاول هو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وذلك لان الحكم متعلق بالذات بما يستحق لان يكون جزءا من القضية وبالعرض بعوارضه وعوارضه

والثاني

والثاني هو سوء اعتبار الحمل فان الحمل لا يكون فيها كما ينبغي مطلقا وقد بقي من اسباب الغلط قسم واحد وهو الواقع بين قضايا لا تأتلف منها قياس وهو المسمى بجمع المسايل في مسئلة واحدة ولم يذكره الشيخ لانه غير متعلق بالقياس ونعود الى الشرح فنقول قد ذكر الشيخ في الغلط المعنوي الصرف خمسة اشياء الا ايهام العكس والثاني اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهما القسمان المذكوران من الثلثة والثالث اخذ لاحق الشيء مكانه وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كما مر في النهج السادس والرابع اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وعكسه يجري مجراه والخامس اغفال توابع الحمل وهي الامور المتعلقة بالمحمول كما مر وبالرابطة وبالجهة والسور وغيرها مما يتغير احوال الحكم في القضية وهذان القسمان من جملة سوء اعتبار الحمل وانما اوردها الشيخ هكذا لانه في هذا المختصر لم يتعرض لبيان الحصر على ما في ساير كتبه قوله فتجد اصناف المغالطات منحصرة في اشتراك اللفظ مفردا او مركبا في جوهره او هيئته وتصريفه وفي تفصيل المركب وتركيب المفصل ومن جهة المعنى في ايهام العكس واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ لاحق الشيء مكان الشيء واخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل واغفال توابع الحمل ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب الاول وتحريف القياس وهو الجهل بقياسيته لما ذكر اسباب الغلط عاد الى عدها ليسهل الضبط فاشار هاهنا الى القسم الثاني من اللفظية التي لم يذكرها فيما مضى بقوله او هيئته وتصريفه ولم يذكر في المعنوية قسما مما ذكره فيما مر وهو اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وذلك ايضا مما يدل على انه لا يتعرض لبيان الحصر وان شئت فادخل اشتباه الاعراب والبناء واشتباه الشكل والاعجام في باب المغالطات اللفظية وهذه اشارة الى القسم الثالث من اللفظية ومن التفت لفت المعنى وهجر اللفظ بالجملة ثم راعى اجزاء القياس معاني الالفاظ وراعاها بتوابعها ولم يخل بها فيما يتكرر في المقدمتين او يتكرر في المقدمتين والنتيجة وراعى شكل القياس فيه ثم علم اصناف القضايا التي عددناها ثم عرض ذلك على نفسه عرض الحاسب ما يعقده على نفسه معاودا ومراجعا فغلط فهو اهل لان يهجر الحكمة وتعلمها وكل ميسر لما خلق له يقال التفت لفته اي نظر اليه يريد ان من عرف الاصول المذكورة واحكمها امن الغلط فان سبب

الغلط بالاجمال هو اهماله بعض شرايط الصحة وواذن بين شرايط
الصحة واسباب الغلط بقول ملخص وهو انه اذا لاحظ المعنى وهجر الحيلة
اللفظية لا لالفاظ الذهنية وما يرسخ من احوالها في الخيال وبالجملة اذا ترك
اعتبار اللفظ وجرّد المعنى عن الشوايب اللفظية أمن من الاغلاط اللفظية
واذا راعى اجزاء القياس مفصلة بتوابعها امن من الاغلاط المتعلقة
بالمقدمات واذا لم يخل بتكرار الحدود في المقدمتين والنتيجة امن من
وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب واذا راعى شرايط
القياس امن من الغلط المتعلق بصورته واذا عرف ان المقدمات
من اي الاصناف المذكورة في النهج السادس هي وراعى شرايطها
امن من الغلط المتعلق بمادته ثم ان غلط بعد رعاية هذه الشروط
وتكرار المعاودة الى تفقد كل واحد منها فهو ليس بمستعد لادراك
العلوم النظرية ولتعلمها وبالله التوفيق تم القسم المنطق

من شرح الاشارات

[illegible] ... الطوسي [illegible] الاشارات [illegible]
الطوسي كتاب الاشارات [illegible] الدين [illegible]
[illegible] ايلخانية [illegible]
[illegible] سنة [illegible]
يوم [illegible] عشر [illegible] اول [illegible] وتوفي [illegible]
[illegible] سنة [illegible]
ببغداد ودفن في المشهد الكاظمي على مشرفه السلام

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسّر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسّر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي ان يضنّ بما يشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضنّ على من لا يوجد فيه ما اشترط في آخر هذه الاشارات اعلم ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي لا يخلوان عن انغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في مآخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك للاراء المتخالفة ومصادم للاهواء المتباينة حتى لا يرجى ان يتطابق عليها اهل زمان ولا يكاد ان يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتمييز للذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشوائب الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فان من تيسّر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما مترق الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر بهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصّى الشيخ بحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ وامر بالضن كل الضن وانا اسال الله تعالى الاصابة في البيان والعصمة عن الخطاء والطغيان واشترط على نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفا لما اعتقده فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان **النمط الاول في تجوهر الاجسام** قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا اقول قال الجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع ولا حقيقة الشيء وذاته والجوهر بالمعنى الاول يصير ورة الشيء جوهرا او بالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد

بتجوهر الاجسام ليس هو الاول لانها ليست مما لا يكون جوهرا فتصير جوهرا بل هو الثاني فان المط تحقق حقيقتها اهي مركبة من اجزاء لا تتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتداء في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفيات التي هي اقدمها في الوجود وبالقياس الى نفس الامر متدرجا في التعليم من مبادي المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المتالف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي يبتني عليها العلم مبادئ فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي ايض في الفلسفة الباحثة عنها مبتنية على مسائل اخرى طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيخ اراد ان يبتدئ بالطبيعيات ايض ولكن بشرط ان يرفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الى الاخر المقتضية لتحيّر المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالها اولا ولما قصدها لزمه ان يبيّن ما يبتني تلك الابحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدّر الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزى لانه اخر ما ينحلّ اليه مقاصده الذي لا يبتني على مسئلة تقتضي حوالة اخرى فصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين وقبل الخوض في المقصد نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلثة والمراد ههنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيّف الفاضل الشارح هذا المذكور اما اولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته واحال بيانه على سائر كتبه واما ثانيا فبان قابلية الابعاد ليست فصلا لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا اذ هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وايض يلزم ان يكون الجسم متقوما بعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر جنسا في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك في ان لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي ليست بفصل لانها لا

لحاجة للجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المجوا على الجسم وهو شئ ما من شانه
قبول الابعاد فظهر انه فى هذا التزييف مغالط ثم افاد ان الجسم يكون اما مولفا
من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما مفردا ولا شك فى انه
قابل للانقسام فلا يخلوا اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل
او لا تكون وعلى التقديرين فاما ان تكون متناهية او غير متناهية فاذن ههنا احتمالات
اربعة اولها كون الجسم مولفا من اجزاء لا يتجزى متناهية وهو ما ذهب اليه قوم من
القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متالفا من اجزاء لا يتجزى غير
متناهية وهو ما التزم بعض القدماء والنظام من متكلمى المعتزلة وثالثها كونه
غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد
الشهرستانى فى كتاب له سماه بالمناهج والبيانات هكذا قال الشارح فى كتابه
الموسوم بالجواهر الفردة ورابعها كونه غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه
قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان
يثبته واما الجسم المولف فسيجئ القول فيه ان شاء الله وحده قوله وهم اصناف
قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم فى هذا الكتاب المذهب الباطل والسؤال
الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم اياه فسمى
الراى الباطل بالوهم تسمية المسبب باسم السبب مجازا وقد مر انه يسمى الفصل
المشتمل على حكم يحتاج فى اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل على حكم
يكفى فى اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق او المنظر فيما سبق من البراهين
بالتنبيه ولما اراد فى هذا الفصل ابطال الراى الاول من الاربعة المذكورة
فعبر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة قوله من الناس من يظن ان
كل جسم ذو مفاصل فقوله كل جسم ذو مفاصل قضية والجسم هو الطبيعى المذكور
والمفاصل هى المواضع التى ينفصل ويتصل الجسم عندها وهى مواضع باعيانها
عند مثبتى الجزء لا يمكن ان ينفصل عند غيرها فشبهها بمفاصل الحيوان وسماها
باسمها قوله ينضم عندها اجزاء غير اجسام يتالف منها الاجسام و
زعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا
فرضا وان الواقع منها فى وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس ذكر
للاجزاء احكاما اربعة اولها انها ليست باجسام والثانى ان الاجسام تتالف
منها والثالث انها لا تقبل الانقسام اصلا والرابع ان الواقع منها فى وسط الترتيب

يحجب الطرفين عن التماس وهذه احكام مسلمة من اصحاب هذا الراى اورد
الاول منها تقريرا لمذهبهم والباقية تمهيدا لما يناقضهم به على ما ينبغى ان يفعله
ناقضوا الاوضاع وفى الحكم الثالث اشار الى وجوه الانقسامات الممكنة
وهى ثلثة وذلك لان الاجسام اما ان تقبل الانفكاك والتشكل بعسر كالاشياء
الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا تقبل كالفلك عند الحكماء وقد
ينقسم الاول بالكسر والثانى بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة
فى ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف لانه لا يقدر على استحضار ما ينقسم لصغره
او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلى لا يقف لتعلقه
بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهى وغير المتناهى والعبارة
عنها فى النسخ مختلفة ففى بعضها هكذا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا
وفى بعضها بحذف لفظة لا عن القطع وفى بعضها باثباتها ايضا فى الفرض والاول
اصح لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية فى موضع من الكتاب
قوله ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك لقى كل واحد من الطرفين
منه شيئا غير ما يلقاه الاخر وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره
هذا ابتداء شروعه فى النقض وانما اخذه من الحكم الرابع وبيانه ان الا وسط
الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلوا اما ان لا يلاقى الطرفين او يلاقيهما
وان لاقاهما فاما بالاسر او لا بالاسر فهذه اقسام ثلثة والاول لا ينافى كونه
حاجبا لهما وايضا يناقض الحكم الثانى وهو تالف الاجسام من هذه الاجزاء
لان التاليف لا يتصور الا بعد ملاقاة الاجزاء والثانى ايضا ينافى كونه حاجبا
لهما عن التماس وايضا يقتضى تداخل الاجزاء وهو محال فى نفسه ومناقض
للحكم الثانى ومع جميع ذلك مستلزم للمط كما سياتى والثالث يقتضى التجزية
والشيخ لم يذكر القسم الاول والثانى اولا وهما ان لا يلاقى الطرفين او
يداخلهما لان الخصم لم يذهب اليهما فبادر الى ذكر القسم الثالث الذى
يفيد النقض بقوله لقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر
فقدمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث
بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعنى الاول والثانى
فكان نقيضه قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئا
غيره ما يلقاه الاخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقاة بالاسر ثم

ترك الاول لان احالته اظهر وصرح برفع الثانى بقوله وانه ليس ولا واحد من
الطرفين يلقاه باسره وانما خصه بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما سياتى ذكره
ولانه مع احالته مستلزم للمط وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المنا قضة
قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على نقض الخصم بل يقصد ابطال هذا الراى فى نفس
الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليها ذاهب
قوله وانه بحيث لو جوز مجوز فيه مداخلة للوسط حتى يكون مكانهما او
حيزهما او ماشئت فسمه واحدا لم يكن له بد من ان ينفذ فيه يريد بيان
حال القسم الثانى وهو القول بالمداخلة فقسره او لا باتحاد المكانين او
الحيزين واعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان
عندهم قريب من مفهوم اللغوى وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير
والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا واما الحيز عندهم فهو الفراغ المتوهم
المشغول بالمتحيز الذى لولا شغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما
عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوى
المماس للسطح الظاهر من المحوى فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة ههنا و
كان المفهوم من المكان او الحيز المذكور معلوما غير محتاج الى بيان اشار
اليه بقوله مكانهما او حيزهما او ماشئت فسمه لئلا يناقش فى العبارة والمعنى ان الطرف
لو جوز ان يداخل الوسط فلا بد من ان ينفذ فى الوسط قوله فيلقى غير ما
لقيه والقدر الذى لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة اى فيلقى الطرف
حال النفوذ فى الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذى
لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة
والمراد بيان مغايرة الملاقى فى الحالين من الجانبين فانه يقتضى قسمة الوسط
بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ
فى الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذى
لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة
وذلك يقتضى قسمة الوسط بثلثة اقسام والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه
ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعى لا برهانى واقول هذا التفسير
يقتضى ان يكون للنفوذ الذى هو حركة ما اول وهو حال المماسة ووسط
وهو الحال الذى بعد المماسة وقبل تمام المداخلة وآخر وهو حال تمام

المداخلة وهذا انما يصح على راى نفاة الجزء وهو ان يكون الحركة متصلة فى
ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبنى على نفى الجزء ولا يصح على راى مثبتيه
فان المتحرك لا يمكن ان يلاقى بالحركة الواحدة عندهم شيئا منقسما فلا يكون
للنفوذ فى الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة وملحوق باخرى فاذن هذا
الكلام على التفسير الثانى لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة
على المط قوله واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقيا للوسط ملاقيا
للطرف الاخر ملاقاة الوسط له وان لا يتميز فى الوضع اذ لا فراغ من
لقائه فح لا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم فان كان شىء
من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخل من الملاقاة بالاسر بل بقى
فراغ وانقسم ما يلاقى اى المداخلة التامة تقتضى ان يكون الطرف
الملاقى للوسط بعينه ملاقيا للطرف الاخر المداخل اياه فانهما متلاقيان
بالاسر وح يرتفع الامتياز فى الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو
كون الشىء بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية الى
احدهما يكون بعينها اشارة الى الاخر اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا
التقدير لا يكون ترتيب ووسط وطرف اى هذا الفرض يناقض الحكم الرابع
المذكور للجزء ولا ازدياد حجم اى يناقض الحكم الثانى ايض وان كان شىء من
ذلك اى ان كان احد الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر
وح يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجويز المداخلة يناقض
الاحكام الثلثة المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم
القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او بالبعض
وذلك يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع تالف الاجسام منها او
عدم امتيازها فى الوضع او تجزيها وهذه مح فالقول بها مح فهذا تقرير هذه
الحجة والفاضل الشارح اورد من جهة مثبتى الاجزاء معارضة لها وهى ان الحركة
موجودة غير قارة وينقسم الى ما مضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين
والى ما فى الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم
يكن جميعه موجودا لكونه غير قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع
المتحرك من المسافة ولا لانقسم ما فى الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى و
يحل هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ما سياتى قوله وهم واشارة

ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية يريد
ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة
المذكورة وهولاء لما وضوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا
لها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود
في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا فظنوا ان كل ما يمكن في الجسم
من الانقسامات التي لا يتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما
لا يتناهى من الاجزاء صريحا وهذا الحكم ينعكس عكس النقيض الى ان كل ما لا
يكون حاصلا في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم انهم معترفون
بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة انما تتألف من احاد وان الواحد من حيث
هو واحد لا ينقسم فاذن قد يحصل من اقوالهم مقدمتان هما ان الجسم يشتمل
على اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما فانه لا يقبل
القسمة فينتج فالجسم يشتمل على اشياء لا تقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء
الذي لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصرحوا به الا ان القائلين به يقولون
باجزاء متناهية وهولاء يذهبون الى ما لا يتناهى فهولاء كادوا ان
يقولوا بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية قيل وقد تناظر الفريقان
فلما الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع
قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة ولما
الزموهم ايضا وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جوزوا
تداخل الاجزاء ولما الزم هولاء اصحاب المذهب الاول تجزية الجزء القريب
من مركز الرحى عند حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد
لكون القريب ابطأ منه ارتكبوا القول بسكون البطيء في بعض ازمنة حركة
السريع ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحى عند الحركة فاستمر التشنيع بين
الفريقين بالطفرة وتفكك الرحى على ما هو المشهور قوله ولا يعلم ان كل
كثرة كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجودان فيها
قال الفاضل الشارح الكثرة تقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون
بالقياس الى قلة ما كثرة والاولى من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف
والواحد على التقديرين موجود فيها اما المتناهي ان اراد المتناهي في المقدار
فلا يكون موجودا في كل كثرة لان الكثرة تقع على المجردات ايضا وان اراد

المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في كل كثرة حقيقية لانه لا يكون موجودا
في الاثنين اذ لا عدد اقل منه لكنه يكون موجودا في كل كثرة اضافية
لان الاثنين ليست بكثرة اضافية فاذن ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية
حتى يستقيم الكلام اقول وهذه مواخذة لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود
واضح قوله فاذا كان كل متناه يوخذ منها مولفا من آحاد ليس له حجم ازيد
من حجم الواحد لم يكن تاليفها مفيدا المقدار بل عسى العدد تقريره كل عدد
متناه من الكثرة اذا اخذ مولفا فلا يخلو اما ان لا يكون حجم ذلك المجموع
ازيد من حجم الواحد او يكون وهذان قسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم
الاول بان التاليف على ذلك التقدير لا يكون مفيدا المقدار وذلك لان
الحجم لا يزداد به ثم قال بل عساه لا يفيد العدد ايضا ولم يقل بل العدد كما قال
الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن يفيد
زيادة المقدار وفي التحقيق ليس بعيدا ايضا لان الاجزاء اذا كانت مقدارها
مساويا المقدار الواحد منها يكون في الحيز الواحد وح يستحيل ان يقع
الامتياز بينها بنفس الحجمية او بشيء من لوازمها اذ لا يختلف الحجم ولا بشيء
من العوارض لانها متساوية النسبة الى جميعها واذا لا امتياز فلا تعدد
الا ان الشيخ لما لم يكن محتاجا الى هذا البيان لم يجزم بالنفي والاثبات
بل بنى الامر على التجويز واقول عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم عدمه
بالعوارض فان النقط التي هي اطراف انصاف الاقطار الدائرة يجتمع عند المركز بحيث
لا تمتاز في الوضع وتختلف احوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة
ويكون متعددة بتلك الاعتبارات والحق في ذلك ان التعدد من لواحق
التغاير والتغاير قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع
التغاير الوضعي دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي فلذلك
حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز قوله وان كان لكثرة متناهية
منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها في جميع الجهات حتى
كان حجم في كل جهة فكان جسم هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين
واراد ان يولف من كثرة متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك
يمكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الاجزاء وانما يتاتى باضافة بعض
الاجزاء الى بعض في الجهات الثلث حتى يصير المولف طويلا عريضا عميقا معا.

جسما وقوله كان حجم فى كل جهة فكان جسم اى حصل حجم فى كل جهة فحصل جسم
وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل فى الجهات الثلثة والحجم يطلق
على ما يكون له مقدار ما ولا مانع لان يدخل فيه اخر مثله قال الفاضل الشريف ينبغى
ان يضمر فى المتن لفظ غيرها وذلك بان يقال وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها
فى جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او حذفها
الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول ليس لى هذا الاضمار احتياج لان الهاء فى
قوله وامكنت الاضافات بينها لا تعود الى الكثرة بل تعود الى الآحاد التى
تعود اليها الضمير فى قوله منها والتاليف بين الاحاد انما يحصل بالاضافات
بينها فى الجهات لا ان يفرض ولا تاليف لكثرة فى جهة ثم يحتاج للتاليف فى
الجهات الاخر الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشريف فسر الاضافة بالنسبة
وفهم من امكان الاضافات امكان النسبة بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية
وبين المؤلف من غير المتناهية فى جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب
لقوله بعد ذلك حتى كان حجم فى كل جهة فان النسبة انما تكون بعد صيرورتها
جسما لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى بعض
كما ذهبنا اليه واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه فى مناقضة
القائلين بان كل جسم يتالف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذى الفه
قد تالف مما يتناهى لكنه لم يقنع بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية
المقادير لا يتالف مما لا يتناهى ثم قوله كان نسبة حجم الحجم الذى احاده غير
متناهية نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر هذا تال لقوله ان كان
لكثرة متناهية منها حجم الى قوله فكان جسم والجميع متصلة شرطية وذهب
الفاضل الشريف الى ان قوله فكان جسم كان نسبة حجمه الى حجم الذى احاده الى
قوله متناهى القدر قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى
هى قوله كان نسبة حجم الحجم الذى احاده غير متناهية نسبة متناهى القدر ولفظة كان رابطة والمجموع تال للمقدم
المذكور والاظهر ما ذكرناه وتقديرا لكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية
ازيد من حجم واحد منها وحصل من تاليفها فى الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم
الى جسم اخر متناهى القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة شئ متناهى
القدر الى شئ متناهى القدر واعلم انه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من
الاجزاء المتناهية وبين ساير الاجسام الا بعد ان صيره جسما وذلك

لان النسبة لا تقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح والخط مثلا
قوله لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم فيكون نسبة الاحاد
المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه ثم هذا خلف
محال هذا استثناء لنقيض تالى المتصلة المذكورة يريد به انتاج نقيض
المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفا مما لا يتناهى لكان حجم
المؤلف من عدد متناه من جملة ما لا يتناهى اما ازيد من حجم الواحد او ليس
بازيد منه والثانى باطل لانه لا يفيد زيادة المقدار والاول ايضا باطل لانه
لو كان حقا لكان نسبة حجم جسم المؤلف من عدد متناه فى الجهات الثلث الى حجم
الجسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء
فنسبة متناه الى متناه كنسبة متناه الى غير متناه وهذا خلف محال فليس
الاول حقا واذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفا مما لا
يتناهى قوله اليس اذا وجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا الى
مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية
الى ما لا ينفصل فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل لما
ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية او غير
متناهية ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة فى الجسم المفرد بل ثبت
ان بعض الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسام فهذا هو
المطلوب فى هذا الفصل وسماه تتمة لعدم الاحتياج فيه الى برهان زايد على ما
تقدم وانما اورد القضية الاولى مهملة وهى ان الجسم لا يجوز ان يكون
مؤلفا ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان فى الفصل الثانى هو ان الاجسام
المتناهية الاقدار لا يجوز ان يكون متالفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز
وجود جسم غير متناهى القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم
يتبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم ايضا جزئيا لئلا
توهم كذب الكلية فاهملها وسيصير الحكم بعد بيان بيان امتناع وجود جسم
غير متناهى القدر كليا قال الفاضل الشريف انه قال فى القضية الاولى لا يجوز
ان يكون الذى هو فى قوة قولنا يجب ان لا يكون وفى الثانية ليس يجب ان
يكون وذلك لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون ومن
المتناهية يمكن ان لا يكون فلا جرم حكم فى الاولى بالامتناع وفى الثانية

بالامكان العام اقول انه لم يقل في الثانية لايجب تركب الجسم من اجزاء متناهية
مطلقا بل قال لايجب تركبه من الاجزاء المتناهية التي لاتتجزى ويدل عليه
قوله الى ما لاينفصل وقد بان امتناع تركبه منها فكان الواجب اذن
ان يقول في هذا القسم ايضا يجب ان لايكون والصواب ان يقال انه
لما قال في الفصل الثاني ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف كما
قال ومن الناس من يجوز هذا التاليف ثم لما ابطله اورد ههنا نقيض
ذلك وهو الحكم بانه لايجوز ولما قال في الفصل الاول من الناس من يظن
ان كل جسم ذو مفاصل اي يزعم انه يجب فلما ابطله اورد ههنا نقيضه وهو
الحكم بانه لايجب وبالجملة فالقضية الاولى مهملة كما مر والثانية جزئية
لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم في قوة قولنا ليس يجب ان يكون لبعض
الاجسام ولذلك جعل اللازم منها جزئيا وهو قوله فقد اوجب امكان
وجود جسم وذلك لكنه بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح عليه
سوالا وهو ان امتناع حصول الانقسامات التي لاتتناهى بالفعل يقتضي
الحكم بوجود جسم لايكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال
الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجوب وجود جسم و
اجاب عنه بان هذا الامكان يحتمل ان يكون عاما وايضا ان كان خاصا
فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول
كل واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين
يجب ان يكون عديم المفاصل الا لمانع خارجي كالفلك اقول والاظهر انه
لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركبا من الاجزاء لزمه امكان كونه
غير مركب ولذلك ذكر الامكان قوله بل هو في نفسه كما هو عند الحس الحس
يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل على ما ذهب اليه الفريقان امر
عقلي غير حسي فلما بطل ذلك صح كون الجسم متصلا في نفس الامر كما
هو عند الحس قوله لكنه ليس مما لاينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا
للانفصال ووقوع المفاصل اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين
قارين فيه كما في البلقة واما بوهم وفرض ان امتنع الفك بسبب اي الجسم
الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لاينفصل بوجه بل يجب ان يكون
قابلا للانفصال المار في الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل لا

يخلو عن

يخلو من الثلثة المذكورة في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون مؤديا الى
الافتراق او لايكون والثاني اما ان يكون في الخارج او في الوهم مثال الاول
ما بالفك والقطع ومثال الثاني ما باختلاف عرضين قارين ومثال الثالث
ما بالوهم تذنيب ليس اذا لم يكن تاليف من احاد لاتقبل القسمة وجب ان يكون
احد وجوه القسمة لاسيما الوهمية لاتقف الى غير النهاية وهذا باب لاهل
التحصيل فيه اطناب والمستبصر برشده القدر الذي نورده لما ابطل المذاهب
من الاربعة المذكورة بقي الحق احد الاخرين فاشار ههنا الى بطلان
احدهما بقوله وجب ان يكون احد وجوه القسمة لاسيما الوهمية لاتنتهي
الى غير النهاية وتعين الرابع الذي هو مذهب الجمهور من الحكماء ووجوه
القسمة هي الثلثة المذكورة وانما قال لاسيما الوهمية لان البرهان المذكور
في الفصل الاول لايفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل تذنيبا لان هذا الحكم
فرع على ما تقدم قوله وهذا باب اي مسئلة الجزء الذي لايتجزى وما يتبعه من
مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا الكلام فيها والمستبصر برشده
القدر الذي نورده اي في هذا الكتاب وفي بعض النسخ القدر الذي
اوردناه قوله انك ستعلم ايضا مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة
بغير نهاية ان الحركة عليها وزمان تلك الحركة كذلك وانه لايتالف ايضا مما لا
ينقسم حركة ولا زمان قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل
في نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة
بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي الذي يدل على مغايرته للطبيعي تبدله
في الجسم الواحد بحسب تبدل اشكاله ايضا كذلك ولزم من ذلك كون
السطوح التي بها ينتهي الاجسام والخطوط التي بها ينتهي السطوح ايضا كذلك
وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط تسمى مقادير
فالشيخ نبه على جميع ذلك تعريضا بقوله من حال احتمال المقادير
اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره تصريحا لانه لم يبين
وجودها بعد ثم نبه على حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان
حكم المتصلات القارة وذلك لتطابقهما في العقل فان الحركة في مسافة
تنقسم بانقسامها وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لا حركة
مؤلفة من اجزاء لاتتجزى ولا زمان وتبين من ذلك ان قسمة الحركة

والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا تصح لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا تكون اجزاءها والا لكان التنصيف تثليثا بل هي موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع

فاذا قد ظهر فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء اشارة قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي تتناول الجسم والسطح والخط والثخن اسم لحشو ما بين السطوح وللامر الذي يقابل رقة القوام فالثخين يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل للجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة للشيء لا بالقياس الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء تشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم المتصل وعلى الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عند ما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد بالمجاز ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة لشيء بالقياس الى الغير وهو ايضا بمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى والاتصال كان بحسب اللغة للذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدار في قول الشيخ مقدارا ثخينا متصلا ينبغي ان يحمل على اللغوي لئلا يتكرر المتصل والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل على ما هو فصل الكم المتصل ويكون المجموع هو الجسم التعليمي لانه كمية متصلة ثخينة وانما قدم الثخين لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعترفون بثخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديم الاعرف في الاقوال الشارحة اولى والمقدار الثخين المتصل اعني الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر وذلك لانه يتبدل في الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل تارة كرة وتارة مكعبا مثلا فهو امر عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعي شيئا هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب لانه ثبت بالبرهان كون الجسم متصلا في

نفسه كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة امرا بينا غير متنازع فيه ولا يحتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم ذا كمية وثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فاذا قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان لم يعرف ان للجسم شيئا مغايرا لهذه الامور فانه ما لم يعرف مغايرته لها لم يمكن اثباتها له قلنا كونه موجودا لا في موضوع اعني جوهريته اوضح شيء له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من شانه ان يكون ذا جسم تعليمي امر غير جوهريته وهو فصله الذي يتحصل به جوهريته قوله وانه قد يعرض له الانفصال والانفكاك الانفصال اعم من الانفكاك كما مر ذكره قال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد المفيدة للجزئية للحكم عن الافلاك اقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض لها الانفصال باحد معانيه اعني الوهمي ولاجل ذلك بنينا واهدا البرهان على ما يجيء بيانه فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام من الفلكيات وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجي فيه ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانقسامات الممكنة فيه على ما مر ونعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين يريد بالمتصل بذاته ههنا الصورة الجسمية وهي التي شانها الاتصال لذاتها وانما لها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي ذلك الامتداد الذي هو في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا ومشكلا بساير الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفا في فصل في ان المقادير اعراض بهذه العبارة اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا متصلة ولكن بغيرها اعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى للذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ للذي يطرأ عليه احدهما

بطريانه فلا يكون موصوفا بالطارئ كالصورة التي تنعدم هويتها الاتصالية عند
طريان الانفصال فلا يكون هي بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال لا
يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشيء قابلا لعدمه
ولو قبل الاتصال لكان الشيء قابلا لنفسه قوله فاذن قوة هذا القبول غير
وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته قوة الشيء بمعنى امكان وجوده
ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال
الاتصال وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة والموصوف
بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شيء غير الاتصال قابل للاتصال
والانفصال وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمية وهيئته الشكل
التابع لوجودها وصورته الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصورة
الجسمية وهذا ايضا يدل على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون
المقدار قال الفاضل الشارح قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول
نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له
الانفصال فينبغي ان يضاف اليه وكل ما يحدث فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه
وكل ما هو حاصل قبل الشيء فهو غير ذلك الشيء حتى ينتج فاذن قوة قبول
الشيء غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيتين
ثم قال واثبات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لانا ان قلنا الجسم المتصل قد يعرض
له الانفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلا بد
من شيء اخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل
والامور العدمية لا تستدعي محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال
لنفس الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية
التي تستدعي محلا وحينئذ اذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شيء اخر
هو الهيولى واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست
اعداما صرفة فهي تستدعي محلا ثابتا كالملكات والانفصال لما كان عدم
الاتصال عما من شانه ان يتصل على ما قال فقد اثبت محله وهو الذي من شانه
ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال
في كلامه هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى القابل ليكون البرهان
كليا وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طريانه وبعده اذ لا يبعد

لا يبعد ان يتوهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له فيكون انه
انما يحدث حال الاحتياج اليه من غير ان يستمر وجوده قوله وتلك القوة لغير
ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند
عود الاتصال يعود مثله متجددا المتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو
ذو اتصال واحد معين ثم اذا طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد
المتعين فعدم ذلك المتصل وحصل اتصالان اخران بالتشخص ومقداران
اخران بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال
يعود مثله ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشيء
الذي فيه قوة الانفصال الباقي في الاحوال جميعا هو غير المتصل بذاته و
هو الهيولى وتلخيص هذا البرهان ان نقول لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن
اتصال ما في ذاته قابل للانفصال حال كونه متصلا وقوة قبول الانفصال
حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال ليست بقابلة للانفصال على
وجه يكون حال كونها اتصالا موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شيء غير
الاتصال به يقوى على قبول الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى
فهو الهيولى واعلم ان الاهم في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون
الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما وهو الجسم كما
سبق الى اوهام المشككين في وجود المادة وذلك لان ذلك الشيء يجب ان
يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال
والانفصال فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما
البتة بل هو المسمى بالمادة ولا بد من انضياف شيء ما متصل بذاته اليه حتى يصير
جسما فذلك الشيء هو الصورة والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل
وقابل للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق ينسون
ان كون الجسم متصلا في نفسه امر ذاتي مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض
وايضا ينبغي ان يعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها ايضا لا
يعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة ليوقف على احوال
الشبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد حسب ما ذكره الفاضل
الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها بالذات مقتضيا لانعدامها او
موجبا الى مادة توجد في الحالين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعده

وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولى ومحوجا الى مادة اخرى ويتسلسل
الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة الموجودة فى الحالين غير موصوفة
بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما تتصف بهما عند تعاقب الصورة والفاضل المحشى
عارض الشيخ باقامة حجة على نفى الهيولى وهى ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان
كانت متحيزة فاما على سبيل الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية فيها جمعا
للمثلين وايضا لم تكن هى بالمحلية اولى من الجسمية وايضا لاحتاجت الى هيولى اخرى
واما على سبيل التبعية فاذن كانت صفة للجسمية ولم تكن الجسمية حالة فيها وان
لم تكن متحيزة استحال حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبديهة وهذه الحجة غير
مشتملة على اقسام منحصرة فان ما لا يتحيز على سبيل الحلول فى الغير لا يجب ان
يكون متحيزا بالانفراد بل ربما يتحيز بشرط حلول ذلك الغير فيه ولا يلزم من ذلك
كونه صفة لذلك الغير [illegible] ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما
يلزم فيما يقبل الفك والفصل وليس كل جسم فيما احسب كذلك هذا هو
الوهم وتقريره ان يقال انكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك والانفصال
بالفعل فى بعض الاجسام على كونه مقارنا للقابل وذلك لا يقتضى وجوب
كون جميع الاجسام مقارنا للقابل فان منها ما لا يقبل الفك والفصل
بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له
بحسب الوهم فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسمانى فى نفسها
واحدة هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو بتذكر مفهوم الامتداد
الجسمانى الذى هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التى لا تبقى هويتها الامتدادية
عند وجود الانفصال لا فى الخارج ولا فى الوهم ثم بتذكر كون كل ذى حجم يجب
طرفيه عن الملاقاة واجب القبول للانفصال ولو فى الوهم فانه مع استحضار
وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شئ من الاجسام غير
مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين فى الوجود او الوهم له وذلك
لتساوى الجميع فى هذا المعنى ولتخالفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها
فلكا وبعضها عنصرا وما يجرى مجراه واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان
يؤخذ من حيث هو عام وكلى جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث
هو خاص وجزئى وقد يمكن ان يؤخذ من غير اعتبار شئ من ذلك كما تقدمت
الاشارة اليه فى النهج الاول وانما يكون اذا اخذ وحده موجودا فى الخارج

لا شك

١٠٤

لا شك فى وجوده فالشيخ اخذه كذلك واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد فان
الطبيعة يطلق على الماخوذ كذلك كما مر ولا شك فى انه من حيث هو طبيعة
شئ واحد فى نفسه مغاير لساير الطبايع وما لها من الغنى عن القابل
او الحاجة اليه متشابه وذلك لان الشئ الماخوذ من حيث هو هو لا يمكن
ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف فقد اختلف لكونه
ماخوذا مع امور تقتضى الاختلاف واذا عرف بعض احوالها حاجتها
الى ما تقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها
طبيعة ما يقوم بذاته بحيث كان لها ذات كان لها تلك الطبيعة اى اذا صار
بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع وجودها مع
الانفصال معرفا لكونها محتاجة الى قابل يقوم تلك الطبيعة فيه عرف
ان تلك الطبيعة محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية
عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف
بالخارجات عنها دون الفصول قد بينا ان الطبيعة تكون باى الاعتبار
مادة وباتها جنسا وباتها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنسا
لانها ليست بموقوفة على ما يضاف اليها محصلا اياها ولا مادة لانها مقولة
على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فهى اذن نوعية محصلة
وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما تصير نوعا بانضياف معنى العموم اليها
فهى وحدها لا تكون نوعا بل تكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات
دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشئ الذى
يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا فى بعض الصور
لشئ كالضحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا
فى ساير الصور له وكان هذا الكلام جوابا عن ايراد نقض للحكم المذكور
وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك فى الانسان دون غيره
من ساير الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسمانى مقتضيا لوجود
القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان
الامتداد الجسمانى الموجود طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها فهى
ان اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات عنها وفى جميع الاحوال بخلاف
الحيوانية التى هى طبيعة جنسية غير محصلة وهى لا يمكن ان تقتضى شيئا من حيث

الى ان تلك البسايط كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث
من طبيعيات الشفا انهم يقولون انها غير متخالفة الا بالشكل وان
جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما تصدر عنها احوال مختلفة لاجل
الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذ
في كتاب اوقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك
وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب
هو بعينه مذهب مثبتي الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي
تجويز الانقسام الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة
في الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس
بواجب ان يكون كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانفكاك وكانت الحجة
المذكورة في اثبات الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام
الانفكاكي فاذن لو كانت البسايط غير قابلة للانفكاك بل انما يتصل
بالتماس وينفصل بزوال التماس لكانت اثبات المادة بالحجة المذكورة
متعذرا فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسماني الواحد الذي
ذكره الشيخ هو الذي يسميه اصحاب هذا المذهب جسما بسيطا او
فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الوهمية والفرضية او
الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة او
مضافين كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين تحدث في المقسوم اثنينية
المقسوم اثنينية ما يكون في المقسوم طباع كل واحد من الاثنين طباع
الاخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل
اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فيصح اذن بين المتباينين من الاتصال
الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين
من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين هذا هو
التنبيه المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور في طبايع تلك
البسايط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما تقتضي حيث كانت شيئا
واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي ما تقتضيه
ساير الاجزاء وما تقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة
لاشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الاربعة المفروضة

غير محصلة ثم اذا اتصلت بشيء انضافا اليها ودخل في وجودها المحصل فان اقتضت
شيئا من المحصل مع ذلك الشيء الغير الخارج عنه لم تقتضه مع غيره لا بد مع غيره
لا يكون ذلك المحصل بعينه والفاضل الشارح اورد الشك الاول بان للجسمية طبيعة
نوعية واحدة بان ماهيتها غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد الذي هو
معلوم لازم لها والاشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في الملزومات
وناقض بالوجود الذي يقتضي في الواجب تجرده عن المادة وفي الممكن لا
يقتضي ذلك وثانيا بان الحكم بحلول بعض الجسميات في محل لا يقتضي وجوب
الحلول بل يقتضي صحته فانه يمكن ان لا يحل فيها البعض الاخر والجواب عن الاول
ان الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا وبذاته
قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتضى
للحكم وفيه كفاية ولا حاجة بنا الى ما عداه مما تغفله وعن المناقضة ان الوجود
ليس من الطبايع الجنسية والنوعية على ما سيجي بيانه وعن الثاني ان الطبيعة
المذكورة تقتضي وجوب الحلول لما مر لا الامكان المحتمل لعدم الحلول و
الشكوك التي اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشيء في بعض الصور
دون غيرها بخلاف النوعية متعلقة بسوء اعتبار الكليات وتخلص عما
ماذكرناه فلا فائدة في التطويل بالاعادة [illegible] او لعلك تقول
ليس الامتداد الجسماني الواحد بقابل للانفصال البتة وانه انما يتصل الجسم المركب
من اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذي يقع بحسب الفروض
والاوهام وما يشبهها قد ذكرنا في صدر النمط ان الاجسام اما مفردة واما
مؤلفة وذكرنا المذاهب في الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقي
حكم المؤلفة فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام المؤلفة
مذهب ينسب الى بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام
المشاهدة ليست ببسايط على الاطلاق بل انما هي متألفة من بسايط صغار
متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتألف البسايط انما يكون بالتماس
والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا و ينقسم وهما
للحجة المذكورة ومقاديرها في الصغر والكبر واشكالها مختلفة وربما زعم بعضهم
ان مقاديرها متساوية وقد مال الشيخ ابو البركات البغدادي الى مثل
هذا القول في الارض وحدها وذكر الفاضل الشارح ان ذيمقراطيس ذهب

الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولها والاول ظاهر الفساد فالثاني حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شيء يقارنه قلنا لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول به في الفلك انما المقصود هنا هو امكان طريان الفصل والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المقتضية وذلك يكفينا في اثبات المادة والشيخ قد خص القسمة الفرضية والتي باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونهما على تلك البسايط بخلاف الفكية وقسم التي باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار ما للموضوع في نفسه وبالاضافي ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام لان الجميع ما يجوزونه ثم بين ان كل قسمة من هذه تحدث اثنينية في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج عنهما مما يوافقهما في النوع والماهية غير مختلفة فيما نقصده وانما قال الطباع كل واحد ولم يقل طبع كل واحد لان الطباع اعم من الطبع وذلك لان الطباع يقال للمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شيء والطبع قد يخص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين في قبول الانفكاك حكم المتباينين اللهم الا من عايق خارج عن طبيعة الامتداد لازم او زايل هو ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له ويكون لازما كما في الفلك وزايلا كما في الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا وكانه جواب لسوال منهم هكذا اليس جزء الفلك متصلا عندكم بالجزء الاخر منه مثلا ومنفكا عن العنصر ولا يجوز انفصال الجزئين منه واتصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع في الامتداد فلم لا تجوزون مثل ذلك في البسايط المذكورة فيقال له انما يذهب الى ذلك لمانع وهو ان الصورة الفلكية اعني النوعية امر مقارن للامتداد الجسماني مانع اياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير وانتم فرضتم البسايط متشابهة الطبايع فاذن لا مانع لها من حيث

هي عن الانفصال والاتصال قوله ولعل هذا العايق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه معناه ان كل نوع مادي مستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجود اي لا يكون في الوجود منه الا شخص واحد وهذا معنى ان نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية قد انجر الكلام اليه في اثناء حل هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية في الماهية وهو ممنوع لما ذكره من قبل وذلك سهو لان الشيخ بنى حجته على ما سلموه من كون البسايط متساوية في الطبع واعترض ايضا بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال فهي امور متشخصة ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه انا سلمنا ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن واورد اعتراضات اخر يجري مجرى هذين تنبيه وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فيعاق عن ذلك عايق لازم طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد لذلك النوع الا شخصا واحدا وكيف يوجد اثنينية او كثرة لاشخاص ذلك النوع والعايق عنه لازم طبيعي هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بلا ترجمة ويشبه انه كان حاشية فاثبت في المتن سهوا وذلك لانه تقرير المسئلة المذكورة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح في شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصورها مانعا عن الشركة فاذا لا

اقول

يحصل منها الا شخص واحد ولا يكون اذن يكون تشخص الشخص الذي يحصل منها في الوجود زايدا على الماهية فذلك الزايد ان كان لازما لم يحصل منها الا شخص واحد لا يقبل الانفكاك والا فلزم الخلف وفي حصر هذه القسمة نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعة عن وقوع الشركة الا اذا عني بالماهية غير ما اصطلحوا عليه

تنبيه ايس قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار والصورة الجرمية
من حيث هي صورة جرمية مقارنة لما تقوم معه ويكون صورة فيه ويكون
ذلك هيولى وهو شيا هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ولكن
هذه هي الهيولى الاولى فاعرفها ولا تستبعد ان لا يتخصص في بعض
الاشياء فيوجد لها القدر معين دون ما هو اكبر او اصغر منه يريد بيان
صحة وجود التخلخل الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تفريع
على اثبات الهيولى واذ لم يكن من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا
النمط سماها تنبيها والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا الا
اذا كان اجزاؤه متنفشة فتندمج او تتخلخل بعض الاجزاء وينفصل
الصغير لا يصير عظيما الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد
جدا فالشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدرة
في نفسها وكون المقادير اليها متساوية النسب فان ذلك يقتضي تجويز
تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرا او بالعكس وهذا لا يفيد القطع
بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا بهذه الصفة مع امتناعها
عن الخلو عن مقداره المعين بسبب يقارنها بل يفيد التجويز وازالة
الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا تستبعد واحترز عن الفلك بقوله
ان لا يتخصص في بعض الاشياء ويوجد في بعض النسخ بعد قوله ولا صورة
جرمية له بل ولكن هذه هي الهيولى الاولى فتبدها بالاولى لان مادة
كل مركب تكون هيولاه وان كان جسما اشارة يجب ان تكون محققا عندك
انه لا يمتد بعد في ملاء او خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية هذه
مسئلة تناهي الابعاد وهي احدى المقاصد في العلم الطبيعي وهي ايضا
من الطبيعيات ومبدا المسائل اخرها مسئلة اثبات محدد الجهات كاسئلة
بعد وهي ايضا من الطبيعيات ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة
وما يتبعها اعني المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه
المسئلة اوردها ههنا وقد دل بقوله يجب ان تكون محققا عندك على
انها احدى المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح لما بين الشيخ ان الجسم مركب
من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك الصورة
عن الهيولى ببرهان صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه متشكل فا

فالجسمية

وانما كان مسئلة اثبات محدد الجهات من الطبيعي مع ان الظاهر
بحث عن الوجود لانهم يبحثون عن الاجسام ان بعضها محدد و
بعضها متحدد وتحديد الجهات وتحدد ما لا يتصوران
الا في الجسم وفي المادة

فالجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا
تنفك عنها وهذه حجة عول عليها فلا طعن في ان الابعاد لا تفارق
عن المادة فان الشيخ حكي عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفا
انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا
او غير متناه والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه مح واذا كان متناهيا
فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من
خارج لا لنفس طبيعته ولن تنفعل الصورة الابعادية فتكون مفارقة
وغير مفارقة وهذا مح ثم قال وهذه المسئلة اعني اثبات تناهي الابعاد
مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لو لم يكن
ممتنعة لصح ان تخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال
البعد بينهما يتزايد كساقي مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية انه يجوز
ان يوجد بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا تكون
البعد الاول ذراعا والثاني زايدا عليه بنصف ذراع والثالث زايدا
على الثاني بنصف ذراع وهلم جرا وينبغي ان تكون الزيادات بقدر واحد
لتصير البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول
الا ترى انا اذا نصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف
النصف الاخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير
ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية
فان كانت الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد
لا الى نهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط الاول المنصف فثبت ان هذه
الزيادات اذا كانت متناقصة لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير المزيد
عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد وكانت متزايدة فالمطلوب حاصل
ولما كان المثل موجودا في الزايد اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصول
الزايد الثالثة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة
بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على او لا تفاوت
نفرض بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد
في واحد فكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه
ونرجع الى المتن فنقول انما قيد الخلاء في صدر الفصل بقوله ان جاز وجوده

لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يصح ان
لو ثبت وجوده لكان متناهيا والا فمن الجايز ان يفرض امتدادان غير
متناهيين من مبدا واحد لا يزال البعد بينهما متزايدا وهو بيان المقدمة الاولى
ومن الجايز ان نفرض بينهما ابعادا متزايدة بقدر واحد من الزيادات
اشارة الى المقدمة الثانية ومن الجايز ان نفرض بينها هذه الابعاد الى
غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على الاول تتفاوت نفرض بغير نهاية
اشارة الى الثالثة ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد
في بعد واحد اشارة الى المقدمة الرابعة قال ثم شرع في تركيب الحجة عنها
قوله واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك
الممكن شروع في الحجة ومعناه كل واحدة من زيادات يمكن وجودها فانها
يمكن ان يشتمل عليها بعد ونبين هذه القضية بقوله والا فيكون امكان
وقوع الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان اولا ويحتمل ان يكون
قوله واية زيادات امكنت متعلقا بما حصل مقدمة رابعة اى واية
زيادات ممكنة اذا اخذت معا فانها ايضا يكون موجودة مع المزيد عليه
في واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك
الممكن قضية معللة بقوله ولان كل زيادة فيكون هذا الفا جوابا
لذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولان كل واحدة من الزيادات
وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على
مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذى فسره الشارح لا
يكون للواو التعليل في قوله ولان معللا ولا لايراد لفظا ان وجه قال و
تركيب البرهان ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات
الغير المتناهية او لا يكون والثاني بط لانه لا يخ اما ان يوجد بين الامتدادين
بعد لا يوجد فوقه بعد اخر او لا يوجد والاول يوجب انقطاعهما مع فرض
اللاتناهي وهو بط والثاني يقتضى ان لا يكون هناك زيادة الا وهي
حاصلة في بعد اخر فاذن صدق على كل زيادة انها حاصلة في بعد ومتى
صدق على كل واحدة انها حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حصل في
بعد فاذن وجب ان نفرض بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات
الغير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف فثبت ان القول

بلا نهاية الابعاد يؤدى الى اقسام كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات
جلية الا مقدمة واحدة وهى قولنا لما كان كل واحدة من تلك
الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان
للمطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها
بالبرهان استمر البرهان والا سقط واقول انه لم يجعل كون الكل
حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله
معللا بكون كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا
في بعد والفاضل الشارح لما حمل قوله واية زيادات امكنت غير متعلق
بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسيره المذكور ونظم البرهان
على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما على الوجه الذى فسرناه
فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان
مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا
في بعد ثم لما كانت هذه القضية اعنى الحكم بوجود بعد يشتمل على
جميع الزيادات غير بينة قصد اثباتها بابطال نقيضها وهو قوله
والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان
قال المراد منه بيان المحال الذى يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع
الزيادات فالمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على كل تلك الزيادات
لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادة في بعد اخر
وح فلا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد
المفروضة بينهما محدودا بحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد
منه قوله فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير
المحدود الذى هو في القوة يعنى يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد
مشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية
التى هى موجودة بالقوة قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدودا
في التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم اى اذا كان لامكان الابعاد
التى يفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهى البعد بينهما الى بعد لا يوجد
ما هو اعظم منه قوله وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان و لا
ينفذان بعده اى اذا انتهى الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه فقد

قوله اول في القسم الاخير الذي فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع ... ان يكون هناك بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات ...

وجب انقطاعهما هف والا امكنت الزيادة على اكبر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال اى وان لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد وح يوجد بعد مشتمل على اكثر من الجمل المتناهية التى فرضناها انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها وهو محال فقوله وهو ذلك المحدود اى ما يمكن هو ذلك المفروض في الفرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يكن بعد واحد مشتملا على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم فيتعين ان يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وهذا محال و معناه ظاهر قال فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو اخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهي الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد فلا يوجد بعد هو اخر الابعاد فاذن دليلكم مبنى على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان يشار الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما غير متناهيين يؤدى الى القول بكونهما متناهيين فيكون خلفا وذلك لانا نقول اما ان يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات او لا يكون فان كان فوجب ان لا يكون بعد اخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه لما كان هو مشتملا على زيادة البعد الذى فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات كان فى تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه و الذى هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون اخر اذ لو لم يكن اخر الابعاد لكان فوقه بعد اخر ولكان ذلك الفوقانى مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك المذكور مؤكد لهذه الحجة اقول هذا القسم الاخير الذى فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع متصلة غير واضحة اللزوم فان تطرق خلل الى هذا الكلام فانما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل فى جواب اعتراضات شرف الدين محمد المسعودى هذا

موازاة دو خط را گويند كه هر چند بكشند از هيچ طرف ملاقات واقع نشود

مسامتة دو خط را گويند كه هرگاه بكشند ملاقات كنند بيك نقطه

المغنى بعبارة اخرى وهى ان كل واحدة من الزيادات الغير المتناهية اما ان يكون حاصلة فى بعد اخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلة فى بعد اخر كانت هناك زيادة غير موجودة فى بعد اخر فلا يكون فوق تلك الزيادة بعد اخر اذ لو كانت لكانت تلك الزيادة موجودة فيه فح قد انقطعا فكانا متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة فى الغير فاما ان يكون الكل حاصلا فى بعد او لا يكون ومحال ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد العاشر فظاهر ان يكون تلك الزيادات باسرها موجودة فى بعد واحد وذلك مح من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين الثانى ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه بعد اخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد اخر فقد انقطع الامتدادان فالقول بلا نهاية الامتدادين يفضى الى اقسام كلها باطلة والغرض من ايراده ان تالى المتصلة المذكورة اعنى وجود بعد لم يشتمل عليه اخر جعله لازما هناك حصول جميع الزيادات فى بعد وههنا العدم حصول كل زيادة فى بعد فصارت هذه المتصلة واضحة اللزوم بخلاف تلك وانما بقى الالتباس ههنا فى استلزام كون كل زيادة حاصلة فى بعد لكون الكل حاصلا فى بعد على ما مر ذكره فهذا ما يمكن ان يقال فى هذا الموضع وانما اقتفينا كلام الفاضل لانه بذل المجهود فيه وقد يستبان استحالة ذلك من وجوه اخر يستعان فيها بالحركة او لا يستعان وفيما ذكرناه كفاية الوجه الذى يستعان فيه بالحركة هو المبنى على فرض كرة يخرج من مركزها قطر مواز لخط غير متناه يجب ان يسامته بعد الموازاة بحركة الكرة فيلزم ان يوجد فى الخط اول نقطة يسامتها القطر ويستحيل ان يوجد لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذى لا يستعان فيه بالحركة هو المبنى على تطبيق غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى على ما يبقى بعد ان ينفصل من الجهة التى تتناهى فيه قطعة منه وبيان امتناع تساويهما لامتناع كون الجزء مساويا للكل وامتناع التفاوت فى الجهة التى تناهيا لفرض

التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تناهيه في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها
وهما مشهوران انتهى فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي
فيلزمه الشكل اعني في الوجود يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية
عن الهيولى فبين اولاً لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي ثم بنى البرهان
عليه اما بيان الاول فهو ان الشكل وان قيل في تعريفه انه ما احاط به حد
او حدود لكنه اذا حقق كان ماهيته من الكيفيات المختصة بالكميات والحد
في هذا الموضع هو النهاية فكان المفهوم من الشكل هو هيئة شيء يحيط به نهاية
واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به فاذن الشيء المتناهي يلزم
ان يكون ذا شكل والامتداد الجسماني متناه فهو ذو شكل وهذا معنى قوله
فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل وفائدة
قوله اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته لانه
يمكن ان يتصور غير متناه وح لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث
انه في الوجود لا ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه فلا يخلو اما ان يكون
هذا اللازم يلزمه لو انفرد بنفسه عن نفسه او يلحقه ويلزمه لو انفرد
بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل والامور التي
تكتنف الحامل قال الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم الشكل للجسمية
اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالاً فيها او لما يكون محلاً لها او لما لا يكون
حالاً ولا محلاً وهذه قسمة منحصرة وثاني الاقسام محذوف لظهوره و
ذلك لان الحال ان كان لازماً كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضاء ما
تقتضيه الجسمية وان لم يكن لازماً فيستحيل ان يكون علة لوجود ما هو لازم
اعني الشكل وباقي الاقسام مذكور واقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام
ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي منفردة
بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون بمداخلة المادة و
لواحقها في ذلك اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية او لشيء غيرها
وهما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه
فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها والظاهر ان تربيع القسمة وحذف احد الاقسام
مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن ولو لزمه منفرداً بنفسه عن نفسه
لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيآت التناهي والشكل

وكان

١١٤

وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته هذا اول الاقسام وهو
ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه منفرداً عن المادة
وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وساير ما يحتاج فيه الى
المادة من الانفعالات وبين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولاً في نفس
المقادير وذلك لان الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل والوصل والتكاثف
والتخلخل والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفعالات
المادة عن غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهو هيآت التناهي والتشكل
وانما قال هيآت التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف فيه و
الفرق بين هيآت التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك
لان هيئة التناهي امر يعرض للشيء المتناهي والتشكل هو اعتبار الشيء مع
ذلك العارض ثم قال وح يجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم
الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحداً اي لو
فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثيره
منه واذن لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والغرض بيان
امتناع فرض الكلية والجزئية في الاصل بان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما
لا بان يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه احوالها بعد
الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير والتغاير في الامتداد لا
يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل ان الحكم اللازم في هذا القسم شيء واحد
وهو عدم التغاير في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل الشارح
توهم الامتداد الجسماني في هذا القسم مقارناً لجميع العوارض المادية كالبساطة
والتركيب وقبول الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفعلاً عن الغير و
الغير فاعل فيه على ما هو عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وحرم
التلفظ به فقط فيه وفسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات
احدها تشابه المقادير والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه الكل والجزء في
عوارضهما على ان كل واحد منها محال براسه ثم امعن في الاعتراض على كل واحد
ببيان امكان الاختلافات العايدة الى العوارض المادية المذكورة واطنب
القول فيه بما لا يحتمله الناظر فيه الا على سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك و
اذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهراً مما قررناه فلا فائدة في ايرادها

ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسمانى
قابلا فى نفسه من غير هيولى للفصل والوصل وكان له فى نفسه قوة الانفعال
وقد بانت استحالته هذا هذا هو القسم الثانى من الثلثة وهو ان يكون
الشكل قد لزم الامتداد الجسمانى بسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه و
الامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما توجبه المادة من اللواحق وقد
بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسمانى فى نفسه من غير هيولى
قابلا للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا يستوى الا بانفصال
بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة
لوجودها كما مر وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية و
الشكلية عن فاعلها فى الامتداد الا بعد كونه متأتيا لان ينفعل ويكون
فيه قوة الانفعال التى هى من لواحق المادة فاذن حصولها يقتضى كونه
ماديا وقد فرضناه منفردا عنها هف ومما اورده الفاضل الشارح هاهنا و
هو ان كون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضى كونه قابلا للفصل والوصل
لان الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة
بحسب التشكلات المختلفة ليس بقادح فى الغرض لان الشيخ لم يحل اللزوم
المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال
بدليل قوله وكان له فى نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال
الشمعة لا يمكن ان يتبدل الا بعد امكان انفعالها ولتعلم انه الزم المحال
فى القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل جميعا وفى هذا القسم
بالوجوه العائدة الى القابل فقط فبقى انه بمشاركة من الحامل
اى لما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم حقا و
يوجد فى بعض نسخه فللهيولى اذن تاثير فى وجود ما لا بد للصورة فى
وجودها منه كالتناهى والتشكل وهذا نتيجة البرهان المذكور ويثبت
منه احتياج الصورة الجسمية فى وجودها وتشخصها الى الهيولى لا فى
ماهيتها فاذن هى لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب وهم واشارة او
لعلك تقول وهذا ايضا يلزمك فى اشياء اخر فان الجزء المفروض من
الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه و
طبع الجزء وطبع الكل واحد هذا شك يرد على ما ابطل به القسم الاول من

الثلثة المذكورة فى الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب
لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد لان الامتداد
لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة واحدا
ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون بان شكل
الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل كله مع انكم تذهبون
الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذى هو فى الجزء والكل واحد فاذا
جوزتم اختلاف الشكل فى الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون
مثله فى الامتداد المذكور فقوله وهذا ايضا اشارة الى ما حقق له فى الفصل
المتقدم وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته وتنبه بقوله
اشياء اخر على ان هذا الاشكال ليس فى الفلك وحده بل فى جميع البسائط اذا
تخالفت احكام الجزء والكل فيها كالارض المخالفة لبعض اجزائها فى توسط
الاجرام وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتاخر وجود جزئه عنه بخلاف
المركب ويكون تجزيته لاحد الاسباب المذكورة فاذن وجب نقضه بلا
ولما كان الفرض اعم الاسباب خصه بالذكر فنقول لك يريد ان يفرق
بين الصورتين بما يقتضى لزوم المحال المذكور فى احديهما دون الاخرى و
تقريره مجملا ان الفلك له مادة قد عرض له بسببها الكلية والجزئية وفاعل
اوجب حصول المقدار والشكل فيها فصيرها كلا ومنع ذلك السبب بعينه
ان يكون لما يفرض جزءا له بعد ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كالكل والكل
الجزء جزءا والكل كلا واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا
كل فضلا عن سائر عوارضهما بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذن ليس
حكمه حكم الفلك وما يجرى مجراه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة
اوجبت لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها عن نفسها وعن جرميتها فلما
وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان يكون لما يعرض بعد ذلك
جزءا ما للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل صورة الكل معا
ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه اولا تلك الصورة
الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذى لزمها ولم يكن الشكل
لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة
النوعية للفلك والقوة اسم لمبدا التغير من شئ فى غيره والطبيعة تطلق

على معان متباينة والمراد هنا هو الذات نفسه او ما يصدر عنه الفعل لذاته
فطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي يصدر عنه التغير الذاتي في غيره او المصدر
الذاتي من الشيء الذي يصدر عنه التغير الذاتي في غيره ثم قال فلما وجب لهيولى
الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب
تلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالقوة
بعد حصول صورة الكل اي لما اوجبت الصورة النوعية للهيولى الامتداد
المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل مثلهما
لكونه جزءا حادثا بعد الكل وقد اختلفت النسخ هنا ففي بعضها تكرر لفظة
صورة الكل احديهما محفوظة لكون الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة
لكونها فاعلا لقوله لا يكون ومعناه ان لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول
صورة الكل وهو الاصح وفي بعضها لم يتكرر لفظ صورة الكل ويكون
فاعل قوله لا يكون ضميرا يعود الى لفظ ذلك في قوله فلما وجب لهاذلك
يعني الشكل المقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون هو ما في
قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي فهذا
له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحلها ويتجزأ
بها اي هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء المضاف احدهما
الى الاخر ومانع وهو كون الجزء جزءا مفروضا بعد حصول الكل فان هذا
المعنى هو المانع له عن قبول ما تقتضيه السبب المذكور وبسبب مقارنة
المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة اياها المتجزئة معها بطريان الا
الانفصال عليها   واما المقدار لو انفرد ولم يكن هناك شيء يوجب شيئا
الا الطبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هي واحدة لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك
الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجوز ان يستحق شيئا
معينا مما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال ههنا
لحقها من غيرها شيء بحسب مكان وقوة ما او صلوح موضوع لحوقا سابقا
ثم تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحال مخالفة يريد ان المقدار لو انفرد
لم يكن الكلية والجزئية اما فصلا وعما يلزمها لان نفس طبيعته واحدة
فلا يقتضي الاختلاف بالكل والجزء فليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة
فاذن لا اختلاف فهناك ويختلف النسخ هنا بعضها هكذا لم تصر كلا وغير كل

بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل وهي اصح وفي
بعضها الا من نفسها لا من علة ولا من مقارنة قابل وتقديره لم تصر كلا
وغير كل بحسب الفرض المذكور في الفصل المقدم الا من نفسها لانه لا علة ولا
قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف
ثم قال فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها شيء من غيرها يعني من الفاعل ثم قال
بحسب مكان وقوة ما يعني المادة التي يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونها
صورة ثم قال او صلوح موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار
والشكل اليه لكونهما عرضين وقيده بهما لان الفلك فيه فاعل هو
الصورة النوعية ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك
اللحوق ان خالف الجزء فيه الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل
اختلاف الفلك في الكلية والجزئية بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل و
الجزء ان اتحدتا كانت الصورة وجزؤها حالين في محل واحد ولم
يكن احدهما اولى بالكلية من الاخر وان تباينتا كانت المادة متخالفة
في الكلية والجزئية ويحتاج ان احتاجت الى المادة تسلسلت المواد والا فلتكن
ايضا وحدها متخالفة فيها من غير احتياج الى المادة فان قيل تقدم
الصورة في الوجود والحلول على جزءها سبب لكونها اولى بان يكون
كلا منه قلنا ولكن تقدمها في الوجود وحده سببا في المنفردة عن المادة
والجواب ان المادة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها وتختلف غيرها
من الصور والاعراض المادية بسببها كالزمان الذي يقتضي التقدم والتأخر
لذاته ويصير الاشياء متقدمة ومتاخرة بسببه على ما سيأتي بيانه فلذلك
احتاجت الصورة في اختلاف احوالها الى المواد ولم يحتج هي الى غيرها
تنبيه   هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية
يريد بيان ان كون الهيولى ذات وضع امر لا تقتضيه ذاتها بل انما
تستفيده من الصورة الجسمية وهذه مسئلة يبتنى عليها البرهان
على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان
عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او
غير ذات وضع والقسمان باطلان اما الاول فلانه مناف للحكم
المذكور واما الثاني فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل والوضع يطلق

على معان منها كون الشئ بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه ومنها حال الشئ بحسب
نسبة بعض الاجزاء الى بعض ومنها ما هو المقولة المشهورة والمراد ههنا هو الاول
والمعنى ان الصورة الجسمية هى العلة فى كون الهيولى ذات وضع ويتبين
منه انها هى التى تفيد تشخص الهيولى وتعينها على ما سياتى بعد ولو كان
له فى حد ذاته وضع وهو منقسم كان فى حد ذاته ذا حجم اى لو كان للحامل
وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا يخ اما ان يكون منقسما على
الاطلاق وفى جميع الجهات او لم يكن فان كان منقسما فى جميع الجهات
كان بانفراد ذاته عن الصورة جسما ذا حجم وقد كان حاملا للحجم هف
او غير منقسم كان فى حد نفسه مقطع منتهى اشارة وهذا هو
القسم الذى لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق فغير منقسم عطف
على قوله وهو منقسم يريد ان الحامل ان كان بانفراده ذا وضع وكان
غير منقسم كان بانفراده مقطع منتهى اشارة وذلك لان الاشارة امتداد
يبتدى من المشير وينتهى الى المشار اليه وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم فى
جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم فى تلك الجهة لكان وراء المقطع شئ
من المشار اليه فاذن لا يكون المقطع مقطعا فكل مقطع اشارة هو ذو
وضع غير منقسم وكل ذى وضع غير منقسم فهو عند فرض اشارة عند
اليه ولا يتجاوزه يكون مقطعا لها وهذا هو المراد من قوله او غير منقسم
كان فى حد نفسه مقطع منتهى اشارة نقطة ان لم ينقسم البتة او خطا
او سطحا ان انقسم فى غير جهة الاشارة اى ذلك المقطع لا يخلو اما ان
لا ينقسم فى جهة اخرى او ينقسم والثانى لا يخلو اما ان ينقسم فى جهة واحدة
او ينقسم فى جهتين فكان الحامل على التقدير الاول نقطة وعلى التقدير الثانى
خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يحتمل اقساما اخر لان الابعاد
الجسمية ثلثة واذا فرض احدها مقطع الاشارة لم يبق الا اثنان ه
فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسما
او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها
باطل وبطلان كونها احد هذه الاشياء يتبين من تصور ماهياتها فان
الجسم والخط والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال يكون
محتاجة الى حامل فهى غير الحامل والنقطة لا يمكن ان يكون الحالة فى

غيرها

غيرها والا لكانت جزءا لا يتجزى والحامل لا يكون حالا فهى ليست نقطة ولو وضح
هذه المطالب سيعرض الشيخ لبيانها ووسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى
تنبيه فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة
فصارت ذات وضع مخصوص يريد بيان امتناع حلول الصورة فى الهيولى
المجردة عنها وبه يتبين القسم الثانى من البرهان المذكور فى الفصل المتقدم
وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية فكانت بلا وضع بالضرورة
لما مر ثم فرضنا ان الصورة لحقتها فصارت ح ذات وضع بالضرورة لا
لامتناع وجود جسم غير ذى وضع لكان لا يخلو اما ان لا يتحصل الهيولى
فى موضع من المواضع او يتحصل وان تحصلت فلا يخلو اما ان يتحصل فى جميع
المواضع او فى بعضها دون بعض والاول والثانى من هذه الاقسام
محال لان ببديهة العقل والثالث ايضا محال لان ذلك الموضع اما ان لا يكون
اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى كانت متساوية النسب الى
جميع المواضع فكان حصولها فى ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الا
المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كان اولى بها فالاولوية
اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة او حصلت بذلك وهذان
قسمان وهما ايضا محال لان مع ان لكل واحد منهما نظيرا فى الوجود والشيخ
اوردهما واورد نظيريهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض
عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز فليس يمكن ان يقال
ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت فى صورة
توجب لها وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة
الاخرى واما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض هذا
بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع
فبان هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع
الذى حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك اى حصوله
فى ذلك الموضع انما كان لان الصورة لحقتها هناك وذلك لان الهيولى
لم يكن هناك ولا فى موضع اخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره
فى الوجود وهو ان يكون الهيولى فى صورة توجب لها وضعا هناك كجزء من
الهواء مثلا فى موضعه الطبيعى فان الصورة الهوائية توجب لما دته وضعا

هناك او كان قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضا اخرج بالقسر من
موضعه الى الموضع الطبيعي للماء فرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزء
بسبب ولحقته صورة الماء بمادتها هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة
بها في موضع خاص لكون ذلك الموضع اولى بها فالاولوية كانت حاصلة
قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله
وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور
وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من
الاوضاع الجزئية التي يكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن
ان يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصيص وضع جزئي بسبب لحوق الصورة
الصورة وهناك وضع جزئي لحوقا يخصص اقرب المواضع الطبيعية
من ذلك الموضع كالجزء من الهواء يصير ماء فيكون موضعه الطبيعي متخصصا
بحسب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعي للمياه مما كان موضعا لهذا
الصاير ماء وهو هواء وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة هذا بيان
امتناع القسم الثاني وهو ان يحصل الاولوية بعد ان تلحق الصورة بالهيولى
وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود اما بيان الامتناع فهو بيان
تساوي نسبتها الى جميع المواضع التي يقتضيها الصورة التي تلحقها فهي اذن
تكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وح يستحيل حصولها
في بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت
لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي يكون لاجزاء كل واحد مثلا
كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا يقال ان الصورة
النوعية التي بها تقارن الصورة الجسمية على ما سنذكرها انما تقتضي
تعيين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون
غيره وذلك لان للحيز الطبيعي اجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة
في احدها دون غيرها يقتضي اولوية فلا وجه لهذا الفرض بالقيد
المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره
في الوجود وذلك الوجه هو المثال الاول الذي كان الوضع السابق
واجبا لا عارضا بحسب الصورة السابقة اعني في الجزء من الهواء الذي كان في
موضعه الطبيعي ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود الصورة

المائية

المائية فيه وانما لم يقصد اي جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذي هو اقرب
اجزاء الموضع المائي الى الموضع الاول فتخصص ذلك الموضع الجزئي به
بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله بسبب لحوق الصورة وهناك
وضع جزئي اي بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئي هناك
فههنا سببان احدهما الصورة المائية وهو سبب لقصد الموضع المائي مطلقا
مطلقا والثاني الموضع السابق وهو سبب لتخصص الموضع الجزئي منه بالقصد
ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما في
لما ابطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية في
الهيولى المجردة وتبين من ذلك ان حلول الصورة في الهيولى لا يجوز الا على
سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة عقيب زوال السابقة واعلم ان
فائدة ايراد النظيرين سد باب ايراد المعارضة بهما وذلك لان الحكم بامتناع
حلول الصورة في الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول في موضع مع عدم اولوية
احد المواضع به يمكن ان يعارض بالكون الذي هو حلول صورة جديدة
في الهيولى والكائن يقتضي لا محالة الحصول في موضع فالوجه في تخصصه باحد
المواضع هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة به ثم ان اجيب بان المخصص في
هو الوضع السابق حاصل ثمة وغير حاصل ههنا عورض بان الصورة الكائنة
الجديدة تقتضي الحصول في احد اجزاء مكانها الطبيعي لا بعينه مع ان نسبتها
الى الجميع واحدة فالوجه في تخصصها باحدها هو الوجه في تخصص الهيولى
المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب بان تخصص الوضع السابق ايضا يقتضيه
تخصص اقرب الاجزاء منه بذلك وههنا اذ ليس لها وضع سابق فلا تخصص وقد
يلوح من كلام الفاضل الشارح ان اول الاشكالين هو ان الجسم العنصري لا
يجب اتصافه بها فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فهي وان كانت غير
واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز واجاب عنه بكون كل
صورة نوعية مسبوقة باخرى معدة للهيولى في قبول اللاحقة والهيولى
الخالية عن الصور ليست كذلك فظهر الفرق اقول هذا اشكال بالرأسه ليس في
الكتاب منعين ولا اثر وانما تشكيكه بتجويز اتصاف الهيولى في حال تجردها
باوصاف متعاقبة تقتضي احدها تخصصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول
الصورة فيها فليس بشيء لان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت

بوضع فهي غير مجردة وان لم تتخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع
واحدة فاحدس من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية وفي
نسخة الجسمانية وفي نسخة الجرمية ذكر الفاضل الشارح ان الحجة على امتناع انفكاك
الهيولى عن الصورة كانت بانها حالة الانفكاك اما ان تكون مشارا اليها او لا تكون
وابطل الاول في فصل ثم ابطل الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها
بالصورة اما ان تحصل في كل الاحياز او لا تحصل في شيء منها او في حيز معين
ولم يتعرض للقسمين الاولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال
الثالث ولاجل ذلك امر بالحدس بالمطلوب ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه
موقوف على التنبيه بفساد القسمين المحذوفين واقول ويحتمل ان
يكون الوجه في ذكر الحدس ان امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة
لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على ان الهيولى
المجردة لا تقترن بالصورة ابدا وينعكس بعكس النقيض الى ان الهيولى
المقترنة بالصورة غير مجردة اي لا تكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام
هي المقترنة بالصورة فهي لا تتجرد عن الصورة الجسمية تنبيه والهيولى قد لا
تخلو ايضا عن صور اخر يريد اثبات الصور النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام
انواعا واعلم ان سلب الخلو ايجاب المقارنة فمعنى لا يخلو انها تقارن ولما كان
الهيولى لا تقارن هذه الصور معا بل تقارن واحدة منها فقط ولا يجب
ان تقارن تلك الواحدة ايضا دائما بل ربما تقارنها وقتا دون وقت
فالشيخ اورد ههنا لفظة قد التي تفيد مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم
ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما تقارنه من الصور النوعية غير واجب
وان كان امتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا قوله وكيف ولا بد
من ان يكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة
او بعسر او مع صورة توجب قبول الانفكاك تلك وكل ذلك غير مقتضى
الجرمية اي وكيف يحكم بخلو الهيولى عنها مع امتناع خلو الجسم عن احد
امور ثلثة احدها قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لها بسهولة
وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك
بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع
عن قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة

لذواتها فهي انما تجب لعلل تقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها الجرمية المتشابهة في جميع
الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان الفاعل لا يكون قابلا لما يفعله كما
بين في علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة
ويجب ان تكون تلك الامور مقارنة لها لان المفارق يتساوى نسبته الى
جميع الاجسام ويجب ان تكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور
الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره ويجب ان تكون صورا
لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه
الامور قوله وكذلك لا بد لها من استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعين
وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشتركة فيها الجسم يمتنع ان يخلو عن
الاين والوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع فاذن
جسميته تقتضي ان يكون في مكان او وضع غير متعينين ثم ان كل جسم يجب
ان يختص بمكان خاص او وضع خاص متعينين تقتضيهما طبيعته على ما يجيء في
النمط الثاني فاذن لا يخلو كل جسم عما يقتضي استحقاق مكان خاص او
وضع خاص متعينين وذلك لصورة غير الجسمية العامة المشتركة كما مر
وانما لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم جزئيا فان
الجسم المحيط بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يخلو عن وضع معين واعلم
ان الصور تختلف باعتبار اثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول
الانفصال وعسره تكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة
مناسبة للاين وهكذا في ساير الاعراض ويحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض
ان كون الجسم بحيث يستحق اينا هو غير الحصول في ذلك الاين ومما يوضح ذلك
بقاؤها في بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان السبب المقتضي لسهولة
تشكل الماء ولرده الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند جموده او
اصعاده بالقسر وتكعبه والفاضل الشارح اورد عليه شكوكا كثيرة منها
ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة تقتضي اسناد الصور ايضا
الى غيرها من الامور المختلفة فان اسند اختلاف الصور في العنصريات الى
اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات
الى اختلاف قوابلها في الماهيات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض اليها
من غير توسط الصور والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة الاعراض ومباديها

وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادى وساير الاحوال المذكورة فان
سميت تلك المبادى بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة فى التسمية
الا انه ينبغى ان ينسب اليها تحصل الاجسام انواعا وصدور الاعراض الا
المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك ومنها ان الفلك لا
يحتاج الى هذه الصور فان اعراضه لا يزول وذلك لان هذه الصور
لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا لا محالة ويكون لزومها اما للجسمية او لما
يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وابطل
الاقسام الا كونه لما يكون محلا ثم قال وليكن المحل سببا للاعراض
اللازمة من غير توسط الصور وايضا جميع العناصر لا يحتاج اليها لجواز
ان يكون بعض تلك الصور اعدا ما للبعض كالمقتضيه لصعوبة القبول المقتضية
سهولته او بالعكس فان من الجايز ان يكون صعوبة القبول عدما للسهولة
وضدا لعدم يجوز ان يكون عدميا والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة
لهذه الصورة فى الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة
بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصورة لا غير فاذن القول
بلزوم هذه الصورة للجسمية غير معقول بل الواجب ان يعكس يقال لا
الجسمية لازمة لصورة الفلك وح يسقط القسمة المذكورة لانها
تلزمها لانها صورة الفلك لا غير واما اسنادها الى المحل على ما ذكر فغير
معقول لامتناع كون القابل فاعلا واما جعل بعض الصور العنصرية
اعداما فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست بعدمية اما
الانية فظاهرة واما الباقية فعلى ما بين فى مواضعها والامور الوجودية
لا تصدر من الاعدام ومنها المعارضة اولا بان هذه الصور محتاجة
الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم تكن متقومة
للجسمية فاذن لم يكن صورا وثانيا بان القول بكون تلك الصور
مصادر لاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب
الاين وكذلك ساير الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض
يناقض القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان
الصور ليس من شرطها ان تقوم الجسمية بل من شرطها ان تقوم الهيولى
وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سبق بيانه وعن الثانى ان

ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة اليه
فهذه الصور تقتضى التاثير فى الغير بحسب ذاتها والتاثر عن الغير بحسب المادة
وحفظ الاين بشرط الكون فى مكانها والعود اليه بشرط خروجها عنه و
هكذا فى البواقى فهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير الاحتياج
الذى اوجبه الفاضل الشارح واعلم انه ليس يكفى ايضا وجود الحامل
حتى يتعين صورة جسمانية والا لوجب التشابه المذكور بل يحتاج فيما يختلف
احواله الى معينات واحوال متفقة من خارج يتحدد بها ما يجب من القدر
والشكل قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة فى وجودها
وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة فى الوجود عن التناهى والشكل
ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبين فى هذا الفصل انها مع احتياجها الى الهيولى
تحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى لولاها لكانت الاقدار والاشكال متشابهة
اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان هذا
الكلام يصلح ان يكون جوابا لسوالين ذكر على دليلين تما مرا ولهما انه لما
استدل على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار و
الشكل اما للصورة او للفاعل او للحامل والتزم انه للحامل فكان لقايل
ان يقول العنصريات غير مختلفة فى المواد فيجب استوائها فى المقدار
والشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصورة النوعية باختلاف
الكيفيات فكان لقايل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل
صورة لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب
عنهما واحدا اخره الى هاهنا والجواب هو ان اسباب الاختصاصات و
الاختلافات هى الامور السابقة المعدة للاحقة فقوله لا يكفى ايضا
وجود الحامل حتى يتعين صورة جسمانية اى حتى تتشخص فانه ذكر ان
الصورة تحتاج الى الحامل فى الوجود دون الماهية والتشابه المذكور
هو تشابه المقدار والشكل لا تشابه الكل والجزء فان الجزء والكل لا يمكن
ان يتحدا مع وجود المادة القابلة للانقسام قوله بل يحتاج فيما يختلف
احواله اى اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات
اى مشخصات وذلك لانها لا تحتاج الى علل للماهية والحقيقة بل تحتاج
الى علل تفيد تغايرها وانفصالها عن العناصر الكلية واحوال متفقة

قوله او لا يكون لا الهيولى تتجرد عن ... يستلزم ... عقيب قوله ولكن ... كل واحد منهما ... الآخر
قال الشارح المحقق في شرحه يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شريك آخر يقيم كل واحدة
من الهيولى والصورة اما بالآخر او مع الآخر فانه يستلزم الدور المذكور في الفصل المتقدم انتهى اقول فكيف يقع قول الشارح
المحقق في شرح هذا الفصل ... وقوله بل يكون سبب آخر ... على ما هو الحق في ذلك

من خارج فكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب
المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية
وهي التي يكون وجودها غير دائم ولا اكثري فان الاشخاص من حيث
لا يتماثل ويريد بالمعينات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلة
وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة و
التغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية فان جميع ذلك علل فاعلية
لتشخص الصورة واما الحامل فهو علة قابلية وهذا سر عظيم يطلع
منه على اسرار اخرى قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة
للاحق سر عظيم يطلع منه على اسرار هي اقتضاء ذلك ان لا يكون
للحوادث بداية زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها و
لا نهاية ليكون تلك الحركة سببا لحصول تلك الاستعدادات المختلفة
في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور واول
ومن تلك الاسرار التنبه بوجود مبدأ قديم يفيض وجود هذه
الحوادث عند حصول الاستعدادات وبوجود جسم يتحرك الحركة
المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التي تنتظم بانتظامها امور العالم
على ما هو عليه في نفس الامر ... واعلم ان الهيولى مفتقرة في
ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان يكون تلك الصورة
هي العلة المطلقة الاولية لقيام الهيولى بها مطلقا او يكون شريكة
لمقيم آخر باجتماعهما جميعا الصورة آلة او واسطة لمقيم آخر يقيم
الهيولى بها مطلقا او يكون شريكة لمقيم آخر باجتماعهما جميعا يقوم
الهيولى ويكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة عن الهيولى و
احدهما اولى بان يكون معا ما بالآخر من الآخر بعكسه بل يكون سبب
آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر يريد بيان
كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام المحتملة ليتبين ما هو
الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لما ثبت تلازمهما
فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة
الى الهيولى من غير عكس او يكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى او لا
يكون ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اقسام اربعة والاول

بنقله

منها على ثلثة اقسام فان الصورة يكون للهيولى اما علة مطلقة وجزء منها او لا
علة ولا جزء علة بل يكون آلة او واسطة للعلة فخرج من هذا ان الاقسام ستة
والحق من جملتها عند الشيخ واحد وهو ان يكون الصورة جزء العلة للهيولى
واقول التلازم عند التحقيق لا تقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينها
وبين معلولها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضي تلك
العلة تعلقا ما لكل واحد منهما بالآخر على ما سيأتي بيانه وكل شيئين ليس
احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث
كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن
الآخر لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس
احدهما علة للآخر ربما يكون من غير ان يقتضي الارتباط بينهما ثالث ويمثلون
في ذلك بالمضافين وذلك ظن باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك اولا بل قسم
التلازم الى قسمين احدهما ان يكون احدهما علة للآخر والثاني ان لا يكون
كذلك والاول كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة
القابلية لما لم يكن علة موجبة فهي لا يكون مقتضية للتلازم من جهة القبول
ولما استحال ان يكون القابل فاعلا استحال ان يكون الهيولى مقتضية
للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه ولذلك لم يتعرض الشيخ
لاسناد التلازم الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة و
عليها وضم هذا القسم الى الاقسام الثلثة التي ذكرها الفاضل الشارح وبقي
القسم الثاني وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للآخر فنبه على ان ما
يظنه الجمهور في هذا القسم باطل ونبه على ان الحق في هذا القسم هو ان يكون
التلازم لارتباط يقتضيه شيء غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى وسم
الفصل بالوهم والتنبيه وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم
قسم القسم الرابع ايضا بحسب الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم
كل واحد منهما اما مع الآخر او بالآخر فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره
الشيخ قال الفاضل الشارح في قوله ان الهيولى مفتقرة في ان يقوم بالفعل
الى مقارنة الصورة فوائد منها انه انما قال في ان تقوم ليعرف انها مفتقرة
اليها في وجودها لا في ماهيتها كما مر ومنها انه قال تقوم بالفعل ليعرف انها
مفتقرة في الوجود الخارجي لا الذهني ومنها انه قال الى مقارنة الصورة

ليعرف انها علة من جنس ما لا يباين ذاتها ذات المعلول لا كالبارى تعالى والعالم
قال وعلى قوله الى مقارنة الصورة شك لفظى وهو ان المقارنة حالة اضافية
تعرض للشئ بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متاخرة عن الذوات
فاذن المقارنتان اعنى مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى
متاخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل
العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة فى وجودها بالفعل الى ذات الصورة
افتقارا متى وجدت وجب ان يكون مقارنة للصورة والافتقار يكون الى
ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى اقول يحتمل ان
يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع فى عبارته توسع او يحتمل ان يقال الشيخ لم
يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتاخرة عنها بل ذهب الى انها
فى قيامها بالفعل اى فى تشخصها مفتقرة اليها والشئ يجوز ان يحتاج فى اتصافه
بصفة ما الى ما يتاخر عن ذاته كالعلة المحتاجة فى اتصافها بالعلية الى وجود معلولها
المتاخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تاخر صفتها عما يتاخر عنها ثم قال وهذه
القضية يعنى ان الهيولى مفتقرة فى قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى حجة
لان الذى مرّ هو ان الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة فهذا
القدر لا يكفى فى بيان ان الهيولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما
تاثير فى الاخر بل يكونان متضايفين ثم ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن
ان يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسياتى ابطال الاحتمالين واقول
اما تلازم المتضايفين فسيتبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تاثير فى الاخر
كما ظنه واما الاحتمال الاخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقا
فقد بينا انه لا يفيد التلازم اذ القابل لا يقتضى الايجاب فى علته قال والفرق
بين الالة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان الالة لا يكون من جهة
الا ان الايجاد يتوقف على توسطها والمتوسط قد يكون موجدا كالعلل القريبة
واقول الالة كما ذكرنا هى ما يؤثر الفاعل فى منفعله القريب منه بتوسطه و
الواسطة هى معلول يصير علة لغيره من حيث يقاس الى طرفيه واحد الطرفين
معلول والاخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال وقوله ان يكون لا
الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى الى اخره اشارة الى
القسمين الاخيرين مع الشبهة التى يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب

قوله وهو الحق اقول لا يكون هذا حقا الا بالسبب الخارجى ... فى الاحتمال ... ان يكون شئ لكل واحد منهما قائم به لا الاخر ... فى ... الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة فى الكتاب ... الا يكون هناك شئ اخر يقيم كل واحد من الهيولى والصورة اما بالاخر او مع الاخر فانه يناسب الدور المذكور فى الفصل المتقدم

اليه
احدهما وهى ان يقال لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الاخر و
اشار بقوله وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الاخر من الاخر بعكسه بل
الحق انه يكون الاحتياج من الجانبين على السواء والاستغناء من الجانبين
على السواء واقول لو كان مراده ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج غنيا
وايضا على تقدير الاستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكر
ويكون قوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة
الى القسم الاخير على ما يظنه الجمهور وقوله بل يكون سبب ما اخر تنبيه على
ما هو الحق فى ذلك وقسمته لذلك القسم الى قسميه قال ثم هيهنا شكان
لفظيان الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالاخر ليس باولى من العكس
جعل اللازم ان يكون سبب خارج يقيم كل واحد منهما مع الاخر او بالاخر
وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الاخر او بالاخر مع غير ايجاب
ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون فى
الوجود موجودان واجبا الوجود متكافئان فى الوجود الثانى ان اراد
بقوله يقيم كل واحد منهما مع الاخر استغناء كل واحد منهما عن الاخر فهو لا
يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم
وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض
الاقسام مناف لمورد القسمة وعلى التقدير الثانى بعض الاقسام محذوف
اقول الشك الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مرت الاشارة الى فساده وسياتى
بيانه بقول ابسط والشك الثانى غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين ينافى
تلازمهما اشارة اما الصور التى تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن
ان يقال انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر لهيولاتها ولا آلات و
متوسطات مطلقة بل لا بد فى امثال هذه من ان يكون الى احد القسمين الباقيين
صور العناصر تفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها
الذى اذا طرء زالت الجسمية التى كانت فى حالة الاتصال وحدثت جسميتان
اخريان واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سياتى واما صور
الفلكيات فلا تفارقها اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها و
اما النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان صور
العناصر لا يمكن ان يكون عللا مطلقة ولا آلات ومتوسطات للهيولى

وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى لا تنعدم عند انعدام الصورة المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين بما ذكره

قال بل لا بد في امثال هذه من ان تكون على احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم ؟ وههنا سر اخر

السر هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدأ للكائنات غير الهيولى والصورة بل شيء اخر دائم الوجود مفارق تفيض وجود الهيولى عنه لا بانفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد تنعدم وتبقى المادة فعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة اي من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص ولما لم يكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن ان تكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فعلم ان هناك شيئا اخر مباينا للهيولى والصورة واحدا بالعدد دائم الوجود تنضاف الصورة من حيث هي صورة ما اليه فيجتمع منهما للهيولى علة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود معها وبه اي بشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة بشخص يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم منها اخرى بدلها فتادية الكلام الى اثبات هذا المبدأ المفارق سر في هذا الموضع

اشارة يجب ان يعلم في الجملة ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شيء منها سببا لقوام الهيولى مطلقا يريد ان يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت عنصرية او فلكية ممكنا زوالها او ممتنعا فانها لا تكون علة مطلقة ولا وسايط مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح الحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات الاولى ان المتاخر عن الشيء يجب ان يكون متاخرا عن ذلك الشيء سواء كان المتاخر بالذات وبالزمان وهذه مقدمة بينة الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتاخر عن ثالث يجب ايضا ان يكون متاخرا عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة في الاشارة الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات مقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة قال

لان محدد

قال صدر المحققين في الاشارة في بحث العلة والمعلول الفرق بين الموضعين في عبارة الموضوع فان المعية بالعلية عبارة عن معية امرين هما معلولا علة واحدة والتقدم بالعلية انما يعني كون الشيء علة او ما يلزم ذلك ... اي الشيئان الواحد لا يكون له علتان ... فما مع المتاخر متاخر لا محالة ولكن اذا كان احد المتعلقين علة فيمتنع ان يكون المع الآخر علة لا نفسه ... ان المحقق الطوسي عفى عنه في الفرق الواضح وتكلف في الجواب شيئا آخر ... ويكون بينهما علاقة اللزوم اذا كان احدهما علة للآخر ومتقدما عليه بالعلية يكون الآخر ايضا متقدما عليه بالعلية ...

لان محدد الجهات متقدم بالوجود على الجهات وهي اما مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المع متقدم واستعملها ايضا في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين انه لو كان الحاوي متقدما على المحوي الذي هو مع عدم الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء ثم زعم هناك ان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على الفلك المحوي فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول المعية تطلق على المتلازمين اللذين يتعلق احدهما بالآخر اما من حيث التصور واما من حيث الوجود كالجسمية المتناهية والتشكل في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك فيها ذلك الجسم ايضا في الوجود وكوجود الملاء ونفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء امرا مغايرا له في التصور وقد يطلق على المتصاحبين بالاتفاق كمعلولين اتفق انهما صدرا عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين فيها ولا يكون لاحدهما بالآخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك ان وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية ثم قال الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك عن التناهي والتشكل وظهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية لا يمكن ان تكون علة لهما فهما اذن غير متاخرين عن الجسمية وما لا يكون متاخرا عن الشيء فهو اما مع الشيء او يكون متقدما عليه فثبت ان التناهي والتشكل اما ان يكونا قبل الجسمية او معها ولقايل ان يقول الشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم فهي متاخرة عن الحدود المتاخرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متاخر عن الجسم والجسم عن الجسمية التي هي جزء له فالشكل متاخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم عليها قال والغلط في البيان الاول هو قولنا لما لم يكن الجسمية علة لهما فهما اذن غير متاخرين عنها فان ما لا يكون علة لشيء لا يكون متقدما عليه بالعلية والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان لم تكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين وكتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة والزايلة وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك العوارض وهذا ما عندي في هذه المقدمة اقول

هذا البيان يفيد تاخر التشكل عن ماهية الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة
من حيث الماهية لا تتعلق بالتناهي والتشكل بل انهما انما لا ينفك عنهما من حيث
الوجود فقط ومعناه ان الصورة الشخصية محتاجة في تشخصها اليهما ولا
يبعد ان يحتاج الشيء في تشخصه الى ما يتاخر عن ماهيته كالجسم الى الاين و
الوضع المتاخرين عنه واذن التناهي والتشكل غير متاخرين عن الصورة
المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا متاخرين عن ماهيتها وهذا
القدر يكفينا في هذا الموضع قال الرابعة ان التناهي والتشكل من توابع
المادة وتقريره ما مر ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى
مقدمة على التناهي والتشكل وهما اما مقدمان على الجسمية او موجودان
معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على ما مع الصورة وعلى
التقديرين فالهيولى يلزم ان يكون متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة
علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها
وهذا محال ولقايل ان يقول عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي على
مذهبكم متقدمة والحاصل ان الذي قد ابطلتم به كون الصورة علة مطلقة
قائم بعينه في كونها شريكة العلة اقول قد مر ان الصورة انما هي شريكة العلة
من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة
ما متقدمة على الهيولى اما لو جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون صورة
متشخصة لان الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز ان يكون علة مطلقة للهيولى
المتعينة كما مر ويمتنع ان يصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها
هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وسياتي لهذا المعنى زيادة شرح
ولنرجع الى تفسير المتن قوله ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود
معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة
بوجودها على الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهو ان المسابقة
بالوجود هي المتشخصة ولكانت الاشياء التي هي علل الماهية الصورة وكونها
موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجود معناه ان الصورة
لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت الاشياء
التي هي علل الماهية الصورة والاشياء التي هي علل لوجودها بكونها جميعها
سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق سابق حتى يكون

بعد ذلك

بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى وفي بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك
للصورة وجود غير وجود الهيولى ومعناه على ولى الروايتين ظاهر وعلى
الرواية الثانية ان علية الصورة تقتضي تقدم علل ماهيتها ووجودها جميعا
حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة على معلولها
مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة وعلل تشخصها
فان كلامه تقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى وتاخر الصنف الاخر عنها
على انها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة وان كان ايضا ليس من الا
المعلولة لماهيتها فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود
قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا ثم نبين
احتياج الحجة المذكورة في هذه الاشارة اليه ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا سقط
هذا القدر من البين وضم ما قبله الى ما بعده فانه تتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير
يكون ذكره في اثناء الحجة لغوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها
معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة
لكانت من المعلولات التي لا يكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون
مباينا عن العلة مثل العالم مع الباري تعالى وقد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا
هذه فان الهيولى على تقدير ان تكون معلولة للصورة لم يكن مباينة عنها بل كانت
محلا لها فانه ليس يستبعد ان يكون علة لوجود شيء ويكون حقيقة تلك
العلة تقتضي ان يصير حالة في ذلك المعلول فيكون الصورة علة لوجود
الهيولى ويكون ايضا علة لحكم آخر وهو صيرورتها حالة في ذلك المحل و
قوله وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة
المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود فالمراد منه ان الهيولى وان
لم يكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا انه لا يجب ان يكون مباينة عن
ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها قد يكون معلولات لماهية العلة
مثل الفردية للثلثة وقد يكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه اقول
ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة التي يزول مع بقاء
الهيولى وليس ايضا مراده بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان ان المعلولات
المقارنة قد يكون معلولات للماهية وقد يكون معلولات للوجود بل مراده
ان المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا

الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفا
الفصل الرابع من ثانية الالهيات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان
يكون بعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء يكون مقارنا
لذاته وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته فان
العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما
ذكره في الشفا ويظهر منه انه اراد بقوله وكل قسم منهما داخل في الوجود ان
البحث يقتضي وجود القسمين جميعا في الخارج قال واما بيان ان الشيخ لما ذا ذكر
هذا الفصل في اثناء هذه الحجة فالذي عندي ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكرها
ههنا لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضم ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت
الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل به على ان الصورة
ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان يقال ان الصورة اذا كانت حالة في الهيولى
والحال محتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان يكون تلك الصورة
علة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان يكون الصورة علة
لوجود الهيولى ثم انه يجب حلولها في الهيولى فيستحيل لا لان الصورة يكون محتاجة
الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها تصير علة لثبوت صفة للصورة وهي
صيرورتها حالة فيها او لان الصورة علة لحلولها في الهيولى ويكون اقتضاؤها
لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فتكون الهيولى مع كونها محلا
للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لا تكون مباينة عن ذات العلة فهذا
الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع
لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل
الصورة سابقة ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود
الهيولى استشعر ان يقال له ههنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاي حاجة
بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال
محتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء فلما توقع هذا
الاعتراض ههنا ذكر ما تبين به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تتميم
الحجة التي ابتدأ بها فهذا ما عندي في هذا الموضع اقول هذا الكلام لا يناسب
ما ذكره الشيخ في هذا الموضع بل الواجب ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة
لو قدر انها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون الصورة نفسها مع جميع علل

ماهيتها

معلول الماهية هو لوازمها

ماهيتها ووجودها وتشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك
عن وجود الصورة الموجودة المحصلة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة
لها او حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى
المعلول له بحسب الروايتين جميعا اشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك الى ان
هذا التقدير مما يمتنع تحققه في هذا الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة
للصورة فهي غير مباينة عن الصورة والمعلول المقارن لا يتأخر عن وجود العلة
المتشخصة اي لا يمكن تحصيل العلة في الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت
بوجودها سبقت بما يقارن وجودها فكيف يسبق على ما يقارن وجودها
وانما اشار الى ذلك بقوله على انها معلول من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة
اي مع انها معلولة غير مباينة الذات عن ذات العلة فكأنه قال لو قدرنا تقدم
الصورة بوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح للزم منه محال
اخر وذلك هو الحج الذي ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى متقدمة
على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ استشعر ان يقال المعلول المقارن يجب ان يكون معلولا
للماهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشيء معلولا للوجود ومقارنا له في الوجود
بل قد يكون الشيء معلولا للماهية ومقارنا للوجود كالفردية للثلاثة وليس الامر
ههنا كذلك فان الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقا فنبه بقوله وان
كان ايضا ليس من احوال المعلولة لماهيته على ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون
معلولا لنفس الماهية في جميع الصور بل قد يكون معلولا لعلة تكون الماهية
جزءا منها او شريكة لها كما ذهبنا اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كان
ذات الهيولى ليس من الاحوال المعلولة لذات الصورة فهو ايضا معلول
مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات
بانها قد يكون غير مباينة ولم يكن شيء من جنس هذا الكلام مذكورا فيما
من هذا الكتاب اشار الى امكان وجود الصنفين من المعلولات اعني
المقارنة والمباينة في الذهن وفي الخارج معا فان اللوازم المعلولة قسمان بقوله
كل قسم منهما داخل في الوجود ولما فرغ من هذا البيان تم البرهان فظهر
من هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل
وان الحجة المذكورة متعلقة به لانه لولاها لم يتبين حقيقة الحال في هذه
المسئلة ولكن قد علم ان التناهي والتشكل من الامور التي لا توجد

الصورة الجسمية في حد ذاتها الا بهما او معهما قال الفاضل الشه معناه ما مر
في المقدمة الثالثة وقد تبين ان الهيولى سبب لذينك قال الفاضل
الشه ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة فتصير الهيولى سببا من اسباب ما به
او معه تتم وجود الصورة السابقة بتتمة وجودها للهيولى وهذا محال
فقد اتضح انه ليس للصورة ان يكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق
وهذا بيان الخلف وقد بينه بقوله ما به او معه يتم وجود الصورة اى
التناهي والتشكل كانا مما يتم به وجود الصورة لا ماهيتها فهما غير متباينين
عما هو تتمة وجود الصورة كما ذهبنا اليه والباقي ظاهر [sic, red] اولعلك
تقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها في ان يستوى للصورة وجود فقد
صارت الهيولى علة للصورة وفي الوجود سابقة فتكون الجواب انا لم
نقض بكونها محتاجا اليها في ان يستوى الصورة وجود بل قضينا بالاجمال
انها محتاج اليها في وجود شي يوجد الصورة به او معه ثم تلخيص ما بعد
هذا محتاج الى الكلام المفصل قال الفاضل الشه هذا سوال عن الفصل
السابق وهو انكم قلتم ان الصورة لا يستوى لها وجود الا بالتناهي و
التشكل او معهما وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان يكون الصورة محتاجة
الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما احتاج الشي اليه وجب ان يكون
علة للشي بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلا
لا حاجة بنا اليه قال ولقائل ان يقول اتقول بان الصورة محتاجة الى
الهيولى ام لا تقول فان قلت بطل قولك ان الصورة شريكة لعلة
الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة متاخرة ومتقدمة معا
وان قلت ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى لم يكن الهيولى متقدمة بوجه
على الصورة فبطلت حجتك السابقة واقول انه يذهب الى ان الهيولى
من حيث هي صورة يكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث
هي متشخصة محصلة في الخارج يكون متاخرة عن الهيولى لان الهيولى هي السبب
القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها
محتاجا اليها في ان يستوى للصورة وجود اى لم نقل هي العلة الموجبة
للصورة ولا انها العلة الفاعلة لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالاجمال
انها محتاج اليها في وجود شي يوجد الصورة به او معه اى قضينا ان

قال الشيخ في الشفاء اما الصورة التي تفارق المادة وتبقى المادة موجودة بصورة اخرى فلا يجوز ذلك فيها لان هذه الصورة لو كانت وحدها لذاتها علة لكانت المادة تعدم بعدمها ويكون للصورة المستانفة مادة اخرى توجد عنها ولكن تكون تلك المادة حادثة ولكان يحتاج اليها مادة اخرى فيجب اذن ان تكون علة وهو المادة شيئا مع الصورة حتى تكون المادة انما تفيض وجودها عن ذلك الشي لكن لا يستحيل ان يكون فيضانه عنه بل لا بد من الصورة اذ الصورة بل انما يتم الاثر بهما جميعا فيكون لتعلق المادة في وجودها بذلك الشي وبالصورة لكنه كانت تصدر عنه فلا تعدم بعدم الصورة اذ لا تفارقها الا بصورة اخرى تتقدم مع العلة التي عنها مبدء وهو المادة ما كان تفعله الصورة الاولى فيان من هذا ان الشريك الاول في انه صورة لم يكن في ان يعاون مع اقامة جوهر المادة وثبات تلك لمعية المادة بالصورة حوهر اعني الجوهر الذي كان تفعله الاولى

~~الصورة محتاجة الى الهيولى في وجود التناهي والتشكل اللذين يتشخص~~

الصورة محتاجة الى الهيولى في وجود التناهي والتشكل اللذين يتشخص و
يتحصل الصورة بهما او معهما موجودة لكون الهيولى قابلة لهما فاذن
هي اعني الهيولى متقدمة على ذلك الشي وعلى الصورة المتصفة بذلك الشي
من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم تلخيص ما بعد هذا محتاج
الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما الى الاخر من غير ان يلزم
الدور على ما قلنا [sic, red] انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة
فان لم يعقب بدل لم يبق المادة موجودة فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة
بالبدل وليس بواجب ان تقول ويقيم البدل ايضا بالهيولى حتى تكون
الهيولى قامت فاقامت لان الذي يقوم فيقيم متقدم بقوامه اما بالزمان واما
بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة يريد بيان كيفية تقدم الصور
العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى
على وجه الدور قال الفاضل الشه لما ابطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة
للهيولى اراد ان يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب بها
وهو ان يقال ان الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان
الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست بمتاخرة في الوجود عن الهيولى و
تقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم يحصل عقيبها في المادة
صورة اخرى تكون بدلا عنها لم يبق المادة موجودة لما مر من ان الهيولى لا يخلو
عن الصورة واذا كان كذلك فالشي الذي عقب الصورة الزايلة بالصورة
الحادثة مقيم للمادة اى حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لا
يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق
ان نقول انه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشي ما لم يكن يوجد لم يكن
حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة كانت تقوم اولا ثم تصير
بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة مقيمة للهيولى فيلزم ان
يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الاخرى وهو معنى قوله وبالجملة
لا يمكنك ان تدير الاقامة قال ولقائل ان يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى لان
فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كانت كذلك استحال تقدم الهيولى على
الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية

على ان للهيولى تقدما بوجه ما على الصورة وشك آخر وهو ان قوله معقب البدل
مقيم للمادة لاصحة بالبدل ليس بحجة على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما و
شكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فمتى زال اين معين او شكل معين او
مقدار معين فلا بد وان يحصل اين آخر وشكل اخر ومقدار اخر لكون
بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلمنا ان
معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان
انما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان واقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم
الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور ولان
الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجود الصورة اما
بالذات او بالزمان وهو محال لما مر وهذا بعينه هو الذي ورده في بيان
استحالة ان يكون الصورة علة مطلقة للهيولى واشار اليه بقوله على انها
معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة كما سبق شرحه فاذن قد حصل
من ذلك استحالة كون كل واحدة منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل
واحدة منهما من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على
الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على
الصورة لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة فلا
يمكن ان تصير فاعلا ومعطيا للوجود واما الشك الاول الذي ورده الشارح
فينحل بما ذكرناه مرارا من كيفية تقدم احديهما على الاخرى واما الشك الثاني
فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم في كونه
جسما بل في وجوده وتشخصه الى اين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين و
الاين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ومن حيث هو اين معين يحتاج الى
جسم معين وما هو له ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا فهذا يدل على انه
ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة فقط وهذا سهو من باب
توهم العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة
انما هو جوهر تقيم جوهرا هو محله ومادته وهذه اعراض اقامت اعراضا لها
اقامت اجساما متشخصة لا في جسميتها بل في تشخصاتها العارضة لجسميتها و
لذلك سميت بمشخصات الجسم فاذن النقض بها ليس بمتوجه واما قوله فعلمنا
ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل فليس بنتيجة لما ذكره

لان الذي ذكره لم يقتض الا كون معقب الاين مقيما للجسم المتشخص بالاين
وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصورة قوله ليس يمكن ان يكون شيئان
كل واحد منهما يقام به الاخر حتى يكون كل واحد منهما مستفيدا بالوجود
عن الاخر وعلى نفسه يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربعة
المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شيء اخر يقيم كل واحدة من الهيولى
والصورة اما بالاخر او مع الاخر فانه بناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم
وبما انما يكون اقامة كل واحدة منهما بالاخر لانه اوضح فسادا ولان الثاني
راجع اليه ايضا ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل
الشارح ثالث الاقسام الاربعة التي ورد ها هو قوله ولا يجوز ان يكون شيئان
كل واحد منهما يقام مع الاخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما
بالاخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الاخر وان تعلق ذات
كل واحد منهما بالاخر فلذات كل واحد منهما تاثير في ان يتم وجود الاخر
وذلك مما قد بان بطلانه وهذا هو الذي يكون الاقامة فيه مع الاخر
وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي ورد ها
هو وهو كون كل واحد منهما غير محتاج الى الاخر وبيان هذا القسم هو ان
ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد كل واحد منهما مع الاخر لا يخلو
اما ان يتعلق بالاخر من حيث هو ذلك الاخر بوجه من الوجوه او لم يتعلق به
فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الاخر وان تعلق فلذات
كل واحد منهما تاثير ما في ان يتم وجود الاخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذي
بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم او الى الدور
المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان المعلولين المنتسبين الى علة واحدة
اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما
الا مصاحبة اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح بان المطلوب ههنا بيان ان
الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الاخر وجب صحة وجود كل واحد
منهما مع عدم الاخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم الا اعادة الدعوى
وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله
الى البرهان فكيف وان له مثالا من الموجودات فان الاضافات لا توجد الا
معا مع انه ليس لواحدة منها حاجة الى الاخرى لان احد الاضافتين لو احتاجت

الى الاخرى لتاخرت عنها فاذن يكونان معا و للزم من احتياج الاخرى اليها الدور

فان قلتم هذا التلازم لا يعقل الا في الاضافات قلنا دعوى انحصاره في الاضافات

مفتقرة الى بينة والجواب ان المفهوم من كون الشئ غنيا عن غيره ليس الا صحة

وجوده مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى

واضح بنفسه غير محتاج الى برهان وانما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليرتفع

الالتباس اللفظي واما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الاخر كما

ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دايرا كما الزمه بل هما ذاتان افاد

شئ ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الاخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضافا

حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفة تلك الى ذات الاخر و

هذا لا يكون دورا ثم اذا اخذ الموصوف والصفة معا على ما هو المضاف

المشهوري حدثت جملتان كل واحدة منهما محتاجة لا في كلها بل في بعضها الى

الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى فظن ان الاحتياج

بينهما داير ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم بينهما على وجه لا

احتياج لاحدهما الى الاخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور فظهر من ذلك ان المعية

التي تكون بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هي معية عقلية

معناها وجوب تعقلهما معا وحال الهيولى والصورة يناسب هذا الحال من

وجه وهو تعلق كل واحد منهما بالاخرى من غير دور ويخالفه من وجه

وهو كون الصورة اقدم ذاتا من الهيولى وانما لم يكن تعلقهما تعلق التضايف

لان المتضايفين لا يمكن ان يعقلا منفردين بل يعقلان معا ولذلك احتيج مع

تعقل الصورة الى بيان وجودها الى اثبات الهيولى ثم ان التضايف يعرض

لهما بعد تعقلهما كما في ساير انواع المضاف المشهوري فبقي انه انما يكون

التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة لا يكونان في درجة التعلق

والمعية على السواء قد بين فيما مر ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق فيه

لاحد المتلازمين بالاخر من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما

بالاخر واذا ابطل القسم الاخير ثبت القسم الاول وهو الذي قسمه الشيخ

الى ثلثة اقسام هي كون الصورة علة او آلة او شريكة للعلة وقد ابطل

منها ايضا قسمين وبقي واحد وهو كونها شريكة للعلة والصورة

في الفاسدة الكائنة تقدم ما فيضان يبطل كيف هو انما خص الفاسدة الكائنة

بالذكر لان تصور التقدم فيها مع كونها متجددة على الهيولى الباقية في جميع

الاحوال ابعد وكيفية التقدم هي ما صرح بها في الفصل التالي لهذا الفصل

هو انها تشارك شيئا اخر في العلية والتقدم على الهيولى من حيث هي صورة ما لا

من حيث هي صورة متعينة فانها من تلك الحيثية مستمرة الوجود كالهيولى

اشارة انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقي وهو ان يكون

الهيولى توجد عن سبب اصل وعن معين يعقب الصور اذا اجتمعا تم

وجود الهيولى لما ابطل الاقسام المحتملة الا واحدا وهو ان الصورة جزء

العلة ثبت انه حق فصرح به في هذا الفصل واشار بقوله ذلك الى ما

اوجب طلبه في الفصل السابق وبين ان الشئ الذي تشارك الصورة في

العلية ما هو وهو الذي سماه سببا اصلا وانما سماه اصلا لانه المستمر الوجود

المستحفظ لوحدة العلة على ما مر وايضا لانه الذي يفيد اصل وجود الهيولى

من حيث كونها بالقوة فان الصورة لا تفيد الا اخراج ذلك الوجود المستفاد

منه الى الفعل وتبقيته وهو كما ذكرناه موجود ثابت دائم الوجود مفارق

عن المادة وعن ما يتعلق بها من الجسمانيات والا لعاد بعض المحالات المذكورة

وقد يسمى عقلا كما سيجئ ذكره وبيان صفاته واما المعين بتعقيب الصورة

فهو السبب الذي تقتضي تعقيب الصور وسماه معينا لانه يفيد بعض

الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل وجودها فهو يعين الاصل في اقامة

الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو

الحركة السرمدية التي تعد الهيولى للاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور

المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست بكافية في تعقيب الصور لان حصول

الاستعدادات لا يكفي في وجود الشئ فان العلل المعدة ليست من العلل

الموجبة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض لاصل وجود الصور كما ذكر هو

ايضا في كلامه ووجه الاحتياج اليه وهو السبب الاصل بعينه على ما سياتي بيانه

والى احوال اتفاقية من خارج طبيعية او قسرية تجدد بها ما يحصل من المقدار

والتشكل على ما مر فالعلل التامة لوجود الصور المتجددة هي مجموع ذلك و

المعين يحمل على علة الصور فينبغي ان يحمل عليها باسرها وح يكون

السبب الاصل ايضا داخلا في المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على

طبيعة الصورة من حيث هي صورة ويكون تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل

وعن معين لحصل وجوده عن السبب الاصل بتعقيب الصور فيكون فاعل التعقيب
هو السبب الاصل ولعله سماه اما لاجل انه علة بالوجهين احدهما بلا توسط
والثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو اصل في العلية مطلقا وعلى
التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع
السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة لان العلة التامة القريبة هي
مجموعهما وهو مستتم الوجود على ما مر فاذن الصورة العاقبة شريكة
للسبب الاصل في اقامة الهيولى بما تتداركه الصورة الزايلة وجاعلة للمادة
جوهرا غير الذي كان بالفعل بما يخالفها من الاحوال النوعية

وتتشخص بها الصورة وتتشخص هي ايضا بالصورة على وجه يحتمل بيانه
كلام غير هذا المجمل قال الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى
بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالاخرى
ثم ان فيه شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون
له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة
ان كانت بمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحدة منهما
اعني الهيولى والصورة يتشخص بالاخرى وهذا لا يقتضي الدور لانا لا نقول
ذات كل واحدة منهما بذات الاخرى متوقف على تشخص الاخرى ولكنا
نقول ان تشخص كل واحدة منهما بذاتها متوقف على انضمام ذات كل واحدة
منهما الى ذات الاخرى وانضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات الاخرى
متوقف على تشخص كل واحدة منهما فان المطلق غير موجود وما ليس
بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان نمنع هذه المقدمة
فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا
فكذا ههنا اقول تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما تصير هذه
الهيولى بعينها لاجل صورة بعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها
صورة ما كما مر واما تشخص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول لوجهين الاول
ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى ما
فان هذه الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى متعلقة بها من حيث هي هيولى
بخلاف الهيولى فانا نعقل ان يكون هذه الهيولى وان لم يكن هذه الصورة
فاذن تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث هي

مطلقة

مطلقة والثاني ان ذات الهيولى هي حقيقة القابلية والاستعداد فكيف تصير علة
وفاعلا للتشخص بلى قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك
النوع انما يتشخص بالمادة اي يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص فيصير
النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلة هي الاعراض المكتنفة
بها كالوضع والاين ومتى وامثالها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص
الصورة يكون بالهيولى المعينة ومن حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى
بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة
من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشيء المطلق غير موجود فليس
بصحيح وذلك لان الشيء المطلق يمكن ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد
ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود في الخارج و
العقل واليه يذهب ههنا والثاني موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس
بصحيح ان يقال انه غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية
فغير صحيح ايضا لانهما امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من
حيث هي خارجية في احكامها بالامور العقلية من حيث هي عقلية وهم وتنبيه او
لعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع الاخر برفعه فكل واحد منهما علة
في التقدم والتاخر والذي يخلصك من هذا اصل يحققه وهو ان العلة
كحركة يدك بالمفتاح اذا دفعت دفع المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا
دفع دفع العلة فليس دفع حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة يدك
وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها لان العلة وهي حركة يدك كانت
رفعت وهما في الرفعين معا بالزمان ورفع العلة متقدم على رفع المعلول
بالذات كما في ايجابهما ووجودهما لما بين ان التلازم بين الصورة و
الهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث الذات لا بالعكس و
رد عليه شك وهو انهما لما تلازما في الرفع فليس احدهما بالتقدم اولى والتاخر
اولى من الاخر وهذا الشك لا يختص بها بل هو وارد على احد قسمي التلازم
الذي يكون بين العلة التامة ومعلولها والجواب ان التلازم في الرفع
انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات
اقدم من رفع الاخر ولذلك قيل عدم العلة علة العدم كما كان في جانب
الوجود ايجاب العلة ما يوجدهما معا اقدم من ايجاب المعلول ووجود العلة

اقدم من وجود المعد تنبيه يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما
لا يفارق صورته في تقدم الصورة هذا الحال للجسم الذي لا يفارق صورته
هو الفلكيات باسرها وبيان ان حالها في تقدم التقدم الصورة حال
العنصريات ان تعلق كل واحدة من الهيولى والصورة بالاخرى هناك
ايضا اما ان يكون من الجانبين على السواء وهو باطل اما للدور او لعدم التلازم
واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى
لان القابل لا يكون فاعلا فاذن هو الصورة وهي اما ان تكون علة
للهيولى او واسطة وآلة او جزء علة والاول لان باطل لما مر وهي اذن
شريكة لسبب اصل يكون مجموعهما علة للهيولى قال الفاضل الشارح فلا تفاوت
بين الكلام في الفلكيات والعنصريات ان الهيولى ليست هي المحتاج اليها
بان قلنا ان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل ومعقب البدل مقيم
للمادة بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بنيا ههنا بان القابل لا
يكون فاعلا وهذا البيان كان عاما لهما الا ان الشيخ لما لم يذكر في
العنصريات هذا الحال فيهما واحد واقول ويتفاوت الحال فيهما
البيان العام واقتصر على البيان الخاص بها امرنا لتتلطف ههنا في معرفة ان
الحال فيهما واحد واقول ويتفاوت الحالي فيهما ايضا بشيء آخر وهو ان
استعداد الهيولى لقبول الصورة في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدعها
وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة
الخارجية الان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت الجسم
ينتهي ببسيطه وهو قطعه والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه والخط ينتهي
بنقطته وهو قطعه الكميات المتصلة القارة ثلثة انواع الجسم التعليمي و
البسيط وهو السطح والخط ويتصل بها في النسبة نوع آخر من غير جنسها وهو
النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة والبسيط هو مقدار
ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض و
النقطة هي ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم
التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما بالاخر كما مر والجسم التعليمي يستلزم
البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك
اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي

داخلة في المباحث الماضية بالعرض وبقيت مباحثها الباقية فاورد بعد هذا الفصل
تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم ينتهي ببسيطه هو
التعليمي لانه بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعي انما يصير معروضه
بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيطه اثبات البسيط اولا
وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشيء انما يكون عند انقطاع
امتداده الاخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلثة وانتهاء الواحد
منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين فاذن الجسم
ينتهي بما من شانه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا
القول في انتهاء البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الاخرين
فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات
اوضاع فنهاياتها كذلك والشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة
فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدارا لعدم الامتداد فيها قال الفاضل
الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيطه لان البسيط
كم والنهاية من المضاف المشهوري فانها نهاية لذي النهاية فاذن القول
بان البسيط نهاية الجسم خطأ بل هو الذي به ينتهي الجسم واقول التحقيق
يقتضي ان يكون هناك امور ثلثة اولها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل
ذو البعدين وثانيها عدم الجسم بعد نفاده وانقطاعه وانتهائه لا العدم
المطلق وثالثها اضافة عارضة الى الجسم وانما يستدل على ثبوتها لا على الجسم
الثاني لانه هو مقارن ومستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضه
للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذي السطح واذا اعتبر عروضه للثاني
كان نهاية مضافة الى ذي النهاية والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم
جسميته به بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه
متناهيا امر يدخل في تصوره جسما ولذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا جسما
غير متناه الى ان يتبين لهم امتناع ما يتصورونه قال الفاضل الشارح مراده
ان السطح والتناهي ليسا جزئين لماهية الجسم لامكان انفكاك تصور الجسم
عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشيء لا يتصور الا بعد تصور
اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور الجسم نحتاج في معرفته تالفه من الهيولى و
الصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصوره قبل معرفتهما ناقصا

مكتسبا بالرسوم و بعد معرفتهما تاما مكتسبا بحد و دمشتملا عليهما او لكون تصور الشئ غير مقتض لتصور اجزائه وكيف ما دارت القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي اقول والجواب عنه ان اجزاء الشئ في العقل اعني للجنس والفصل غير اجزائه في الوجود اعني الصورة والمادة والجسم يتصور باجزائه العقلية ويطلب بالجهة اجزاؤه الوجودية وان كانت الاولى بالقوة مشتملة على الاخيرة فان الابعاد الماخوذة في حد الجسم يدل على صورته و القبول الماخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهي لا يعقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا بمحمولين على الجسم فبين الشيخ اولا انهما ليسا بجزئين في الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفه اعني السطح والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذي السطح وذي التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فبين ايضا انهما ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشئ كما يتقوم بجزئه العقلي وبجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وحصة النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعاني اما الاولان فلما مر واما الاخير فلما سيأتي وهو ان السطح لا يفعل الجسم وقال ايضا معترضا على قوله من حيث يلزمه التناهي انه مشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح له وهذا باطل لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض متاخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب بان النهاية المتاخرة عن السطح يمكن ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط في برهان الان اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته للاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة عارضة للسطح يقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو مناقض لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهوري فلعله نسي ذلك ثم انه اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية وتارة مفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف ساغ له ان يجعل اضافة العارض الى المعروض سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لا تعقل الا بعد العروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط في كلامه ولا يبالي اين يذهب وايضا من قبل وهو ان الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اولا ثم السطح يلزم ذلك

الانقطاع

الانقطاع ثانيا ثم يعرض لها الاضافة باعتبارين يزيل هذه الشبهة والماء كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط واما المحور والقطبان والمنطقة فما يفرض عند الحركة والخط المحيط الدائرة قد يوجد ولا نقطة يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهي فانهما لا يعرضان لها مع عدم التناهي ويجب ان يعرف ولا الالفاظ التي استعملها في هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزاهما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين الى المحيط قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث عليها نقطتان لا تتحركان هما قطباها وقطر بينهما هو المحور ومنطقة هي اعظم الدوائر على سطح الكرة التي تتساوي ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخطوط والنقط انما تعرضان للكرة باعتبار احد امرين اما القطع واما الحركة واما المركز فعند ما يتقاطع اقطار او عند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثلثين وساير ما لا يتناهى فانه لا وسط له ولا ساير مفاصل الاجزاء في المقادير الا بعد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة او تجزية واذا سمعت تحديدا لدائرة وفي داخلها نقطة فمعناه يتاتى ان يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه يتاتى قسمته فيها يريد ان الدائرة لا يصير مركزها موجودا فيها الا باحد ثلثة اشياء احدها التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدائرة انما يقتضي سكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز واما الفرض فظاهر واما قبل عروض هذه الامور فوجود مركزها في وسط الدائرة كوجود نقطة في ثلثيها اي كما ان موضع النقطة في الثلثين متعين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل في المقادير انما يكون

١٢٣

بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض والفرض كما مر ذكره مرارا
قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل في الدائرة بالفعل
قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع معين
وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن ساير المواضع فاذن مركز
الدايرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا القول في ساير النقط فاذن تكون
النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم من ذلك الانقسام الغير المتناهي
بالفعل والقول بان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام فاذن الحركة ايضا لا توجب
الانقسام والجواب ان هذا كله فرض والفرض لا يرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه
بل يرتفع بان لا يفرض والدائرة ان لم يفرض فيها شيء لم يلزمها شيء مما ذكره وهذا
حكم لا يختص بالدايرة بل الخط الواحد المتناهي له منتصف ولنصفه منتصف وهلم
جرا وهي متمايزة في نفسها عن ساير اجزاء الخط الا انها تمتاز بالفرض ولا ترتفع
بان يقولوا انها لازمة وان لم يفرض لان تصور المنتصف فرض فضلا عن التلفظ
به قوله وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط و
الخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذي يقال بالعكس من هذا
ان النقطة بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير
والتخييل الا ترى ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما يتحرك فيه وهو
مقدار ما خط او سطح فكيف يكون ذلك بعد حركتها افاد ههنا ان هذه
الامور كيف يترتب في الوجود وان الذي يقال بخلافه لتفهيم المبتدئين شيء
غير حقيقي بل هو تخييلي فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح تنبيه ما اسهل
ما يتاتى لك تاملك ان الابعاد الجسمانية ممتنعة عن التداخل فانه لا ينفذ جسم في
جسم واقف غير متنح عنه وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لساير الصور ولا الاعراض
يريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية وكانه يدعي كون هذا الحكم اوليا
وهذه المسئلة ههنا وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة وانما اورد
هذه المسئلة ههنا لتعلقها بالمقادير ولبناء نفي الخلاء عليها والاستشهاد بان
الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير متنح عنه تذكير للاستقراء الذي اكسب النفس
هذا الحكم الاولي في مبادي التعليم به وبامثاله فان من تشوش ذهنه عند حكم
اولي ينبه عليه بالاستقراء وكذلك قوله وان ذلك الامتناع للابعاد لا
للهيولى ولا لساير الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على ان الهيولى وساير الصور

تنبيه

والاعراض

والاعراض اللاحقة لها في العظم الا بالعرض والابعاد الجسمانية هي المخصوصة
بالعظم بالذات ولا شك في ان عظمين يجتمعان وهما اعظم من احدهما فان
الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضي كون الكل مساويا لجزئه
واعلم ان النقطة اللاحقة لها في العظم فلذلك لا يمتنع عن الاجتماع الرافع
للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الاجسام
ومن حيث العرض والعمق حكم النقطة والسطوح ايضا حكمها من حيث الطول و
العرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقطة ولذلك ينطبق الخطوط و
السطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي فمن يحكم بان هذا
الحكم يشترك فيه المقادير باسرها ينبغي ان يقول من حيث هي مقادير اشارة
انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة وتارة متقاربة
وقد تجدها في اوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها اجساما محدودة القدر
وتارة لاعظم وتارة لاصغر فتبين ان الاجسام الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعا
مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها
اختلافا قدريا فان كان بينها خلاء غير اجسام وامكن ذلك فهو ايضا بعد
مقداري ليس على ما يقال لا شيء محض وان كان لا جسم يريد ابطال الخلاء
والقائلون به فرقتان فرقة تزعم انه لا شيء محض وفرقة تزعم انه بعد ممتد
في جميع الجهات من شانه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها
وقال الفاضل الشارح يعني بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما
ما يلاقي واحدا منهما واقول هذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام و
هو الذي يسمى بعدا مفطورا ولا يتناول الذي لا يتناهى والشيخ ابطل في هذا
الفصل مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما تختلف ابعاد ما بينها ليتقدر
الخلاء الواقع بينها بها فان اللاشيء المحض لا يمكن ان يتقدر بشيء اصلا ثم بين
ان الخلاء الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للمساواة واللامساواة و
التقدير وانه متجزئ على الحدود المشتركة واضاف الى ذلك مقدمة هي ان
كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل اعني البعد المقداري واما ذو كم متصل اعني
الجسم واذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لا شيئا كما زعمت
الفرقة الاولى وان كان لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية تنبيه واذ قد
تبين ان البعد المتصل لا يتقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الجسمية لا تتداخل

لاجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا سلكت الاجسام في حركتها
عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مفطور فلا خلاء يريد ابطال المذهب الثاني
وانما ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذي
ثبت في الفصل المتقدم احديهما ان البعد المتصل لا يتقوم بلا مادة وهو مما
تبين في باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد الجسمية لا تتداخل وهو ما
ذكره في فصل مفرد فاذا اضاف الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء
بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو اذن ليس بعدا
صرفا على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف
واذا اضاف الثانية اليه صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل يتنحى عند
سلوك الجسم اليه فالخلاء يتنحى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس
بعدا مفطورا من شانه ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك
بقوله فاذا سلكت الاجسام في حركتها تنحى عنها ما بينها اي من الخلاء ولم يثبت لها
اي للاجسام بعد مفطور ثم انتج من الجميع قوله فلا خلاء وانما وسم الفصل
بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم تتبين قبل **اشارة** ولعله يناسب ما نحن مشغولون
به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة مثل قولنا تحرك كذا في جهة كذا دون جهة
كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصد المتحرك
وكيف تقع الاشارة نحو لا شيء فبين ان للجهة وجودا يريد اثبات الجهات و
الجهة هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك الايني على الاستقامة او الاشارة الحسية
في سمتها ووجه المناسبة انها كما سيتحقق نهايات الامتدادات قال الفاضل
الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء يظن انه مكان والجهة مناسبة
للمكان والثاني انها امر يعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح فهي تناسبها
واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك
لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة يشار اليها وما يشار اليه فهو موجود
اشارة اعلم انه لما كانت الجهة ما يقع نحوه الحركة لم يكن من المعقولات التي لا
وضع لها فيجب ان تكون الجهات لوضعها يتناولها الاشارة يريد بيان ان الجهات
ذوات الاوضاع وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وبينه بقياس
يشارك القياس الاول من القياسين المذكورين في الصغرى وهي ان الجهة
مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم بين بهذا القياس ايضا ان صغرى

القياس الثاني من المذكورين وان كان بينا يجب التصديق فان لمية في نفس
الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع
قابل للاشارة الحسية **اشارة** لما كانت الجهة ذا وضع فمن البين ان وضعها
في امتداد ما خذ الاشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانتا
ليستا اليها ثم هي اما ان تكون منقسمة في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان
كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها اقرب الجزئين من المتحرك
ولم يقف لم يخل اما ان يقال انه متحرك بعد الى الجهة او يقال يتحرك عن الجهة
فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء القسم وان كان يتحرك عن الجهة فما صار
اليه هو الجهة لا جزء الجهة فبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف
للامتداد وجهة للحركة فيجب الان ان تحرص على ان تعلم كيف يتحدد للامتدادات
اطراف بالطبع وما اسباب ذلك وتعرف احوال الحركات الطبيعية يريد بيان
ماهية الجهة وانما اخره الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان الهلية
على بيان الماهية فبين اولا انها موجودة ثم بين ان وجودها على اي انحاء
الوجود ثم قصد بيان الماهية وهي على ما حققه طرف للامتداد غير منقسم
وانما يتحقق ذلك بوجوب تناهي الامتدادات فطرف الامتداد بالنسبة
الى الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة وما في الكتاب
ظاهر وللقائل ان يقول انه قسم الحركة الاخذة نحو شيء ذي وضع الى حركة
اليه وحركة عنه اي حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس
الى ما لا ينقسم في جهة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان هناك
قد يكون قسم اخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة لا تصح الا بالقياس الى ما لا
ينقسم في بيان ان الشيء غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب ان الحركة
في الشيء المنقسم لا محالة تكون اما عن جهة واما الى جهة ويعود القسمان
الاولان والا لجاز ان يكون جهة الحركة هي المسافة التي يقطع بالحركة وهو
محال فاذن القسمة حاصرة **[illegible]** لعلك تقول ليس من شرط ما
اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض ولم يوجد
البياض بعد فان اختلج هذا في وهمك فاعلم ان الامرين بينهما فرق
وايضا فان ما تشككت به غير ضار في الغرض اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة
ليس يحصل الجهة مما يتوخى تحصيله بالحركة بل مما يتوخى بلوغه او القرب منه

بالحركة ولا يحصل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود والعدم لم يكن وقت
للحركة واما الآخر فلان الجهة لو كان يحصل بالحركة لها وجود كان وجودها
وجود ذي وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك معرضا على ان
الحق هو الفرق وعليه بناء ما يتلوه هذا الفن من الكلام الوهم هو شك في
كبرى احد القياسين الذين اثبتنا بهما وجود الجهة وهي قولنا المتحرك لا
يقصد ما ليس بموجود وتقرير الشك ان حركة الاستحالة وهي التي في الكيف مثلا
كالحركة من السواد الى البياض انما يقصد ما ليس بموجود فاذن ينتقض كلية
الكبرى واجاب عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخص مما كان وهو ان
يقال المتحرك في الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان معه يحصل المقصود وهذا
هو الفرق والثاني التزام الشك لان الشك غير قادح في المطلوب وذلك لان الجهة
التي تحصل بالحركة في الجهة تكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا فانا ما
سعينا الا لان نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب جدلي
غير برهاني ولذلك قال على ان الحق هو الفرق [illegible] في الجهات
اجسامها الاولى والثانية الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما تقدم عليها
وتحددها وهو اجسامها الاولى والى ما لا تقدم عليها بل تحصل فيها وهو اجسامها
الثانية **اشارة** اعلم ان الناس يشيرون الى الجهات لا تتبدل مثل جهة
الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال
فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنبعد عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع فلا
بد كيف كان ذلك يريد اثبات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذي
الجهة فنقول قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي تتقاطع
وتقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم اعني ابعاد الجسم ثلثة لا غير وكان
لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستا اثنتان منها طرفا الامتداد
الطولي ويسميهما الانسان باعتبار قامته حين هو قائم بالفوق والتحت طول
الفوق منهما ما يلي راسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد
العرضي ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال اليمين ما يلي
اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد
الباقي ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف القدام ما يلي وجهه والخلف
ما يقابله ثم يستعملها في ساير الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق

وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات على بعض فاما ان
لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان
فرضها في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان
الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات
لا تتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال محاذيا بالبعض المتقدمين واما
المضلعات فعدد جهاتها بعدد حدودها النقطية والخطية والسطحية
ان سمينا كل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية ان لم نعتبر النقطية مثلا
المثلث جهاته ثلث اقول هذه تسمية بخلاف ما تقرر فيما مر فان المقرر هنا
ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست اطرافا لامتدادات هي اطراف
السطح ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض و
هو الفوق والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه
الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه و
الشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع فصار ما كان قدامه خلفه
وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل
كذلك فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله
تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما
والفاضل الشارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف
قويا فيصير اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا في القدام والخلف والاول فرض
واقع وهذا غير واقع وقال ايضا الفوق والسفل يتبدلان بالفرض ان جعل
الاعتبار بالراس والقدم فان قيام الشخص على طرفي قطر الارض يقتضي ان
يكون ما يلي راس احدهما ما يلي قدم الآخر ولا يتبدلان ان جعل الاعتبار
بما يقرب من السماء وما يقابله اقول ليس المراد من اعتبار الراس والقدم
ما يلي راس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل بالانتكاس بل المراد
ما يلي الراس والقدم بالحكم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر
الارض هو الذي يلي القدم بالطبع وحينئذ ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك
بالفلك الذي يسمى الجانب الشرقي منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها
بالانسان الذي يسمى جانبه الذي يظهر منه قوة حركته يمينا ويحتمل ان
يفسر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل بل اليمين و

المراد بالمثبت به هنا ما لا يكون له بالفعل خط وسطح

والشمال ولم يذكرهما وهما يشبهان اليمين والشمال لتبدلهما بالفرض لا
ان الشيخ لما قيد اليمين والشمال بقوله فينا يلينا فتفسير قوله وما يشبه
ذلك بالفلك اولى لان اتصاف الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان
واما الاربعة الباقية للفلك على وجه التشبيه المذكور فوسط سمائه يشبه
قدامه وما يقابله خلفه واحد قطبيه علوه والاخر سفله وذلك شيء لا
يتصور فيه فائدة ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع وما بالفرض اى
فلنتجاوز عنه لان الامور الفرضية لا تنضبط قال ثم من المحال ان تتعين
وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه فانه ليس حد من المتشابه اولى بان يجعل
جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب اذن ان يقع بشيء خارج عنه ولا
محالة ان يكون جسما او جسمانيا والحد الواحد من حيث هو كذلك فانما
نفترض منه حد واحد ان افترض وهو ما يليه وفي كل امتداد يحصل جهتان
وهما طرفان وعلى ان الجهات التي في الطبع فوق واسفل وهما اثنتان
فالتحدد اذن اما ان يقع بجسم واحد واما ان يقع بجسمين والتحدد بجسمين
اما ان يكون واحدهما محيط والاخر محاط به او يكون وضع الجسمين
متباين واذا كان احدهما محيطا والاخر محاطا به دخل المحاط به في ذلك
التاثير بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفي الامتداد بالقرب الذي
يتحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد بمركزه سواء كان حشوه او خارجا عنه
خلاء او ملاء واذا كان على الوجه الاخر يتحدد به جهة القرب واما جهة البعد فلم
يجب ان يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون محدودا واحدا معينا ما لم يكن
محيطا ولم يكن التالي اولى بان يقع منه في محاذاة دون اخرى ممكنة
الا المانع يجب ان يكون له معونة في تقدير الجهة ويكون جسمانيا ويدي
الكلام عنده فرضه واعتبار وضعه فمن البين ان تقدير الجهة وتحديدها
انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبعه كيف اتفق بل من حيث هو بحال
ما موجبة لتحديدين متقابلين وما لم يكن الجسم محيطا تحدد به القرب و
لم يتحدد به ما يقابله تقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب ان نقول قد
ثبت ان للجهة ذات وضع فالجهتان المتعينتان بالطبع يكون تعينهما ووضعهما
اما في شيء متشابه خلاء كان او ملاء او في شيء مختلف والاول محال العدم
اولوية بعض الحدود المفروضة فيه بان يكون جهة من سايرها وتكون الحدود

فيها بالفرض وغير متناهية وكون الجهتين بالطبع اثنتين بحسب فاذن التالي
حق وهو ان يكون ذلك التعين بشيء مختلف خارج مما يتشابه وذلك الشيء
لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد
يحدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة منهما والجسم
الواحد يكون محددا اما من حيث هو جسم واحد ولا من حيث هو واحد
فهذه اقسام ثلثة اما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن ان يكون محددا
لان كل امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مر وكذلك
اللتان بالطبع فانهما ايضا طرفا امتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا
والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد
ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود واذا بطل هذا القسم بقي ان يكون
المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول وهذا
الثاني ايضا باطل لان التحدد بجسمين لا يخلو اما ان يكون على سبيل احاطة
احدهما بالاخر او على سبيل المباينة والاول يقتضي دخول المحاط في
التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد امتدادين بالقرب
الذي يتحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد بالبعد منه من محيطه وهو مركزه
فهذا القسم راجع الى ما كان المحدد جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما
القسم الاخر وهو ان يكون بالمباينة فباطل لوجهين احدهما ان كل واحد
من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذن لا يتحدد
الجهتان معا بكل واحد منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا و
الثاني ان لكل واحد منهما جهات لا تتناهى بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه
ووقوع الاخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون ساير
الابعاد الممكنة ليس باولى من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد اخر مما يمكن
فان الوقوع في كل جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل وان امتنع
فلمانع فلما نع موثر في التحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسمانيا ذا وضع
والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين
منهما كالكلام فيهما فان علل بهذين صار دورا والا فتسلسل ولما بطل
هذا القسم ثبت ان تحديد الجهة يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا
على اى وجه يتفق بل من حيث الاحاطة وهي الحال الموجبة لتحديدين

متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات
الثاني كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده فيكون موضعه
الطبيعي متحدد الجهة له لابد لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو في الحالين ذو
جهة فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره هو علة لما هو قبل
هذا المفارق او معه فقط فذلك الجسم له تقدم في رتبة الوجود على هذا بعلية
او على ضرب آخر يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان
تقدمه على الاجسام التي يجوز تلك الحركة عليها وتقريره ان كل جسم له موضع
طبيعي فلا يخلو اما ان لا يكون من شانه مفارقة موضعه ومعاودته اليه واما
ان يكون من شانه ذلك والاول هو الذي لا يجوز الحركة الاينية عليه والثاني
هو الذي يجوز عليه ويكون مفارقة موضعه بالقسر ومعاودته اليه بالطبع
ويكون هو في الحالين ذا جهة يتحرك فيها لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز
ان يتحدد به جهة موضعه الطبيعي لان جهته متحددة عند وجوده فيه
وعند لا وجوده بل يكون متحددة لاجله حتى يصح منه ان يخرج عنه مفارقا
ويطلبه معاودا فيجب ان يكون ذلك التحدد بسبب جسم اخر فذلك الجسم
الاخر هو علة الجهة هذا الجسم الذي يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا
يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور ان يكون متحركا في جهة حال التي
المفارقة والمعاودة والجهة لم توجد بعد فهو اما متاخر عن الجهة واما مع الجهة
معية امتناع الانفكاك عنها فاذن الجسم الذي هو علة الجهة متقدم على
هذا الجسم لانه متقدم على ما تقدم او على ما لا يتاخر عنه ما هو معه اعني الجهة
والمقدم على المتقدم متقدم وعلى المع ايض متقدم كما مر بيانه في بيان ان الصورة
ليست علة للهيولى فهو متقدم على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية او لا
بالطبع فهذا ما في الكتاب وظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق
موضعه فلا يصح منه الحركة الاينية فان قيل لو قال الشيخ محدد الجهات لا
يجوز عليه الحركة الاينية لان الحركة الاينية تستدعي جهة والجهة انما تتحدد به
لكفاه فما الفائدة في تقييد الحركة بان يكون في الموضع الطبيعي واليه قلنا
الجهات لا يتمايز الا بكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعي و
الحاجة الى اثبات المحدد هو لتمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها كيف كان ولا
لكان البرهان على تناهي الامتدادات كاف في اثبات الجهات التي هي مقاطع

للامتدادات

للامتدادات وايض لهذا السبب خصها بالطبع من الجهات بالنظر وتجاوز عما
بالفرض واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة يجوز ان يكون بالعلية
لا من حيث كون ذوات الجهة اجساما فان الجسم لا يجوز ان يكون علة فاعلية لجسم
اخر كما يجيء بيانه بل من حيث هي ذوات جهات اعني يكون علة لهذا الوصف
اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب
رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد
من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ ههنا باحد القسمين وايض لم يذكر الشيخ
ان وجود الجهة بعد امتناع تاخره عن وجود الاجسام ذوات الجهة هل يجوز
ان يكون متقدما عليه ام لا وذكر الفاضل الشارح ان الاليق بما ذكره في النمط
السادس في بيان ان الحاوي ليس علة للمحوي انه لا يجوز ذلك لان عدم
الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تاخر وجودها عن وجود الجهة
تاخر عدم الخلاء ايض عنه والمتاخر عن الشيء ممكن معه فاذن عدم الخلاء
ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء ممكنا في ذاته
بغيره وهو محال تذنيب فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الا
محيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره او ان
كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه يريد ان يذنب اثبات
محدد الجهات وكونه غير ذي جهة ببيان ساير احواله فنقول في تقريره الموضع
والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن
لجسم محيط بالجسم ذي المكان ومماسه بذلك السطح والوضع يطلق بالا
بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد ههنا ما هو احدى المقولات وهي
هيئة تعرض للجسم بسبب نسب بعض اجزائه الى بعض والى اشياء ذوات
الوضع غير ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة
عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسب بعض اجزائه الى بعض وبحسب
كون راسه من فوق ورجله من تحت وهو نسب اجزائه الى الاشياء الخارجة
عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس ايض قياما واذا تقرر هذا فنقول
الاجسام ينقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه مما هو محاط
وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع ولكن بحسب
نسب بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء

الخارجة عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارات
جميعا واذ تبين هذا وقد تبين فيما مر ان محدد الجهة محيط بذوات الجهة
فهو لا يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع والوضع
ما ذكرناه واما ان لا يكون محيطا لا على الاطلاق بل محيطا بذوات الجهة
ومحاطا بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع الا انه يجب ان لا يفارق
موضعه لانا بينا ان المحدد الاول لا يجوز ان يفارق موضعه ووضعه
قوله ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان للقسم
الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثاني ووضعه
ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركة المستقيمة معناه لعل الامر في نفسه هو
ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثاني
وجود محاطا بالاول يتحدد موضعه به اي ان كان محدد محيط بما يحدده
ومحاطا بما يتحدد به فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضعه
ثم يتحدد بالثاني جهات الحركات المستقيمة وقد بنى الامر على التشكيك لان
غرضه تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا
واحدا وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما قبل الاخر ومحيط به وان كان
الحق في نفسه هو ان المحدد الاول الذي لم يتحدد جهة قبله يجب ان يكون
محيطا على الاطلاق ليس له موضع على ما عرفته وذلك لان المحاط الذي
له موضع يتحدد يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان محدد موضعه متقدم
على موضعه ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه الخاص به واما بعد تحدد
موضعه فيجوز ان يصير محددا الموضع غيره وح لا يكون هو المحدد الذي
الاول بل يجب ان يكون قبله محدد اخر فاذن المحدد الاول هو المحيط المطلق
ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم
الثاني في قوله فان كان للقسم الثاني وجود بقوله يتحدد بالاول موضعه
تنبيها على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله ووضعه
فيتحدد به موضع الثاني لانه تالي المتصلة التي ولها فان كان واما المراد بقوله
ووضعه فيحتمل ان يكون الوضع الذي هو المقولة لان وضع الثاني بحسب
الاشياء الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى التعين
لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع الا بحصوله

في الموضع

في الموضع وقال الفاضل الشارح سبب التشكيك ان الحجة على كون المحدد هو المحيط
الاول هي انه كاف في تحصيل جهتي البعد والقرب ودخول المحاط في التحديد
يكون بالعرض على ما مر وعليه شكان اولهما ان هذا انما يستقيم لو كان الاول
متقدما على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان بالعلية و
احديهما اقدم فانها مستندة الى ما هي اقدم لكن الشيخ سيبين في النمط
السادس ان الحاوي اولى بالتحديد من المحوي وثانيهما ان المحيط كالفلك
الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محددا لجهات العناصر لان النار
مثلا اما ان يطلب مقعر الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول باطل والا
لكانت النار في حيزها ابدا بالقسر والثاني يقتضي ان يكون فلك القمر هو المحدد
لمقعره الذي تطلبه النار قال ولاجل هذين الشكين تشكك الشيخ في كلامه
ولولا الشك الثاني لكان اسناد التحديد الى المحيط المطلق اولى لكونه
اعظم واقوى ولاجل ذلك ذهب الشيخ اليه واما انا فلقوة هذا الشك لم احكم
بتلك الاولوية واقول اما وجوب تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسياتي لزيادة
اخرى واما الشك الثاني فليس بوارد اما اولا فلانه يقتضي ان يكون المحدد جهة
الهواء هو النار ومحدد جهة الماء هو الهواء وهو مما لم يقل به قائل واما ثانيا
فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي في جهة من
الجهات سواء كان مكانه مشتملا على ما في تلك الجهة كالارض او لم يكن كباقي
العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنين والامكنة الطبيعية اكثر وليس
يجب من كون فلك القمر علة لمقعره الذي هو مكان النار ان يكون علة للتحدد
الفوق فانا على الاصل المذكور اذا فرضنا متحركا يجتاز على حيز النار ويصعد
في فلك القمر نحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة
الفوق الى ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم
الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد انه
يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر
فقط والفاضل الشارح اورد المتن في هذا الموضع هكذا وان كان للقسم
الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه
ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد ان
كان غير الفلك الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت

لبيان فيه من عدم ولا لكان الاولى مما
التنا فيه ان الكون للهاوى م

اقدم بل لكونه م

متمايز ثمان بالطبع

فلك
ويتحدد به موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحدد مواضع الا
على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضى ان يكون الثانى فى
قول الشيخ موضع الثانى ثانيا فى المعنى ويكون الاول اما لخلوه
ان يكون متقدما فى رتبة الابداع اى خليق بالمحدد الاول ان يكون
فى ترتيب الابداع متقدما وهو بان يكون الوسايط بينه وبين المبدا
الاول تعالى ذكره اقل مما بين ساير الاجسام وبينه ايضا بان يكون ما دونه
محتاجا اليه فى تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه اليه فى
تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على ما سنذكره فى النمط
السادس والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم الفلك
الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سياتى فان لم يكن محدد
محددا لجهات ساير الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع ويبقى ان يكون
متقدما اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما مر قوله ويكون متشابه
نسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا المحدد الاول لا يجوز
ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم
منها بان يكون فى جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضى
امتناع تاخر الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة
على محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون
نسب تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى بعض وجميعها الى المركز وهى
التى يلحقها الوضع بسببها متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض
الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة
وبعد غيره جهة البعيد وبعده اختلاف جهات اجزاء المحدد و
يلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محددها هذا خلف وتشابه اجزاء
الشئ فى الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدير
الشكل الجسم البسيط هو الذى طبيعته واحدة ليس فيه تركيب
قوى وطبايع يريد بيان حال البسايط من الاجسام ونحن قد
ذكرنا فى عدة مواضع ان الطبيعة تطلق على معان وذكرنا بعض
تلك المعانى بحسب الحاجة فمنها ان يقال انها مبدا اول لحركة ما يكون
فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد بالمبداء المبدا الفاعلى وحده

وبالحركة

وبالحركة انواعها الاربعة اعنى الاينية والوضعية والكيفية والكمية و
بالسكون ما يقابلها جميعا وهى بانفرادها لا يكون مبدا للحركة والسكون
مقابل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة الملايمة ووجودها
ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويحترز به عن المبادى
الصناعية والقسرية فانها لا يكون مبادى لحركات ما هى فيه
كالانماء مثلا الا انها يكون مبادى باستخدام الطبايع و
الكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها
عن كونها مبداء اول لانه بمنزلة الة لها ويراد بقولهم بالذات
احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك لا عن
تسخير قاسر اياها بل بذاتها على وجه يوجب الحركة ان لم يكن مانع
وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا
عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد معنيين احدهما
بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا يصلها بالعرض
كحركة ساكن السفينة والثانى بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك
الشئ الذى ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه متحرك من حيث هو
صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى يقارب الطبع الذى يعم الاجسام
حتى الفلك وربما يراد فى هذا التعريف قولهم على نهج واحد من
غير ارادة ويخصص المعنى المذكور بما يقابل النفس وذلك لان
المتحرك يتحرك اما على نهج واحد او لا على نهج واحد وكلاهما بارادة
او من غير ارادة فمبدا الحركة على نهج واحد ومن غير ارادة هى الطبيعة
وبارادة هو القوة الفلكية ومبداها لا على نهج واحد ومن غير
ارادة هو القوة النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية والقوة
الثلثة تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انها
مبدا التغير من شئ فى غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد
ان الشئ الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا
مثلا اذا عالج الطبيب نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب
بل من حيث هو مريض والحيثيتان يقتضيان التغاير فقول الشيخ
الجسم البسيط هو الذى طبيعته واحدة تعريف للبسيط ويعنى بالطبيعة

ما يكون فيه وبالاول
اعنى النفوس الارضية
فانها يكون مبادى
لحركات ما هى فيه بالاولية ضم

مايعم الاجسام اى هو الشئ الذى يكون المبدا المذكور فيه واحداً لا
ان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة
قد تتكرر افعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره فى هذا الفصل وزاده
وضوحاً بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبايع اى لا يكون مجتمعاً من
اشياء مختلفة لكل واحد منها قوة وطبيعة اخرى يتركب من جملتها شئ واحد
فان مثل هذا يقابل البسيط يكون لطبيعة الاجزاء وللكل جميعاً شيئاً
واحداً قوله والطبيعة الواحدة تقتضى من الاشكال والامكنة
وساير ما لابد للجسم ان يلزمه واحداً غير مختلف ههنا اعراض لا يمكن
ان ينفك الجسم فى وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم
وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضى من كل نوع شيئاً ما على ما سياتى فى
الفصل التالى لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضى من كل جنس منها
شيئاً واحداً على نهج واحد ولا يختلف اقتضاؤها بالاوقات والاحوال
الا اذا منعها مانع عن ذلك قوله فالجسم البسيط لا تقتضى الاشياء
غير مختلف هذه نتيجة لقوليه الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة
الواحدة تقتضى شيئاً غير مختلف قال الفاضل الشارح هذا الحكم ليس نتيجة
لها لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية تصدر عنه بها اشياء
مختلفة لكن لما كان الحق ان البسيط العنصرى ليس ذا قوة حيوانية
ولا تصدر عن الفلكى اشياء مختلفة صح هذا الحكم واقول وضع المقدمتين
المذكورتين ينافى هذا الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية تصدر
عنها اشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور وهى ان الطبيعة
الواحدة لا تصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة
واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم
البسيط له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية
اشارة انك لتعلم ان الجسم اذا خلى وطباعه ولم يعرض له من
خارج تاثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين فاذن
فى طباعه مبدا استيجاب ذلك يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن وضع
وشكل معينين وان فيه طبيعة تقتضى ذلك وانما خص البيان بهما
لان احدهما وهو الموضع مختلف للاجسام والثانى وهو الشكل متشابه

وساير

وساير الاعراض المذكورة يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا تخلو
اما عن التشابه او عن الاختلاف فقال ان الجسم واراد به البسيط والمركب
جميعاً ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له وقال اذا خلى وطباعه
ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا يتناول الفلكيات والطباع
يتناولها واشترط ان لا يعرض لها من خارج تاثير غريب لان التاثير الغريب
ربما يقتضى للجسم موضعاً او شكلاً قسرياً كتاثير الحرارة والاناء المكعب
فى الماء فان احدهما يصعده والثانى يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع
معين وشكل معين لان المطلق منهما تقتضيه الامر المشترك بين الجميع و
اما المعين فانما تقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب اثباتها وفى بعض النسخ
لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقديره يكون الوضع هنا هو الهيئة
العارضة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض لا الذى هو المقولة التى
تعرض بسبب نسبة اجزاء الجسم الى غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك
لانه مما تقتضيه تاثير غريب من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كلياً لان
محدد الجهات ايضاً له وضع الا ان ذكر الشكل يغنى عن ذكر الوضع بحسب ترتيب
الاجزاء فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى
الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر تقتضيه الجسمية
الحالة فى الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبايع المختلفة فاذن لا
وجه لحمل الوضع هنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن فى طباع الجسم مبدا استيجاب
ذلك وذلك لان وجود العارض للشئ يدل على وجود سبب يقتضى ذلك
العروض والسبب يكون اما خارجاً او غير خارج وفى هذا الموضع لا يمكن
ان يكون خارجاً لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجاً عنه وبقى الجسم
وحده غير منفك عن هذا العارض فاذن السبب غير خارج ويكون اما
امراً مشتركاً فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او اموراً مختلفة تختص
كل واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضى ان تشترك الجميع فى اقتضاء
الموضع المعين وليس كذلك فاذن هى امور مختلفة غير خارجة عن الجسم
وهى طبايع الاجسام فاذن فى طباع الجسم شئ هو مبدا استيجاب الموضع
المعين والشكل المعين وانما قال مبدا استيجاب ذلك ولم يقل مبدا ذلك
او مبدا وجوب ذلك لان الحصول فى الموضع المعين والتشكل بالشكل

المعين ربما يزيلهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما
يقتضيه طباعه منهما عند زوال القسر ولو كان الطباع مبدا لهما او
لوجوبهما لزال العند زوالها لكنه لما كان مبدا للاستيجاب كان في جميع
الاحوال يستوجبهما ؟ وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبيعته وللمركب
ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده فيه
اذا تساوت المجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد لما فرغ من بيان ان
كل جسم يقتضي مكانا وضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع في التفصيل
وبدا بالموضع واعلم ان الجسم اما بسيط واما مركب والبسيط لا يمكن ان
يقتضي الا مكانا واحدا لما مضى ولما لم يكن للبسيط جزء الا بعد وجود الكل
لم يكن لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذي يقتضي جزئية المتمكن يقتضي جزئية
المكان ومكان الجزء هو جزء مكان الكل واما المركب فلا مكان يختص به في
اصل الابداع لان التركيب امر يعرض بعد الابداع وايجاده مكان على سبيل
الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل يقتضي وجود الخلاء حالة
الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك
المكان المفروض لوجب خلو مكانه الاول وهو محال وايضا لما كان
التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان
زايد على ما كان للبسايط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسايط بعينها
ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعينها وتقريره
ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق او لا يكون
والثاني لا يخلو اما ان يكون الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة كالماء والارض
مثلا غالبة على الباقية وحينئذ يكون تلك الاجزاء معا غالبة بحسب
طلب جهة المكان او لا يكون فالمركب بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام و
مكان القسم الاول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني
ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب
بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء
لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده
فيه فيكون ذلك عند تساوي المجاذبات فيه عن المكان الذي
اتفق وجوده فيه وان ذلك يقتضي بقاؤه ثمة كالحديدة

التي تجذبها قطع متساوية من المقناطيس عن جوانبها وفي بعض النسخ
اذا تساوت المجاذبات عنه وبيانه ان الجزء بين المتساويين من
النار والارض مثلا ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي
مكانه فانهما يفترقان ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع من
ذلك واما ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكان
صاحبه فانهما يتجاذبان ويقفان بالضرورة هناك فالوقوف
في مكان التركيب انما يكون اذا تساوت المجاذبات عن المركب
والرواية الاولى اصح لان على التقدير الاخير كان يجب ان
يقول منه لا عنه تحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة
اقسام واحد بسيط وثلثة مركبة وتعين مكان كل واحد
منهما بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل جسم من شانه ان
يكون في مكان فله مكان واحد وانما حذف القيد المذكور
لدلالة الكلام عليه قوله ويجب ان يكون الشكل الذي
يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلف هيأته في مادة واحدة
عن قوة واحدة ؟ ولما فرغ عن بيان تفصيل المكان شرع
في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا
لكون المقتضي لذلك وهو الطبيعة واحدا وكون القابل واحدا
وامتنع ان يكون تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا
ولم يذكر اشكال المركبات لانها تختلف اختلاف انواع النبات
والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا فهو مما حث التركيب
اليق فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للبسايط دالة على
اختلاف طبايعها فليكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها
في طبيعة واحدة قلنا علل المعلولات المختلفة يجب ان يكون
مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب ان يكون متشابهة لان العلل
المختلفة قد يكون متشابهة المعلولات فان قيل يلزم على ذلك
ان الاشكال كما يمكن استنادها الى الطبايع المختلفة يمكن استنادها
ايضا الى الجسمية المشترك فيها قلنا انها من حيث هي مطلقة كذلك
اما من حيث هي متعينة فمتاخرة عن المقادير التي تختلف

باختلاف الطبايع و لذلك كانت مستندة الى الطبايع و
لقايل ان يقول فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها
بسيطة والقول بان استدارتها زائلة بالقسر و يبوستها
مانعة من العود اليها يقتضى ان تكون طبيعة واحدة مقتضية
لشئ و لما يمنع من حصول ذلك الشئ والجواب ان ذلك انما
وقع بالعرض فالطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية
حافظة للشكل فاقتضاؤها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاءها الشكل
بل هو مؤكد له لو خليت وطبيعتها لكن القاسر لما ازال الشكل
ولم تزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسرى
فهى مانعة عن العود الى الشكل الطبيعى بالعرض وانما عرض
ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه وبقائها عليها
من وجه واعترض الفاضل الشارح بان الفلك عندكم لا يقتضى
وضعا معينا مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان
تكون الاجسام لا تقتضى مواضع واشكالا متعينة مع استحالة
خلوها عنهما والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يقتضى بحسب
الوضع الذى هو هيئة بسبب نسب الاجزاء الى الغير امرا لا مطلقا
ولا معينا فلذلك حكمنا بانه لا يقتضى وضعا معينا والجسم مع قطع
النظر عن غيره يقتضى مكانا وشكلا معينين فلذلك حكمنا بذلك
واعترض ايضا بان متممات الافلاك و القطر التى تركز فيها
التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب
الشكل لما يقتضيه الاستدارة وانتم لا تجدون حصول ذلك
بالقسر وبان القوة المصورة ان كانت بسيطة فمحلها اما بسيط
واما مركب والاول يقتضى ان يكون شكل الحيوان كرة والثانى
يقتضى ان يكون مجموع كرات بعدد البسايط التى فى المحل المركب
وان كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى فى محل
واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة
فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع بسايط الاجسام ما يمنعها عن
ذلك وان كانت فى محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع

كرات والجواب عن الاول ان اختصاص الصور الكمالية ببعض
البسايط فى فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العلل الفاعلية
غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب تعود الى
العلل القابلية فى الفطرة الثانية غير ممتنع فان الكاين نباتا
او حيوانا فى هذه الفطرة انما يتصل بصورة كمالية نباتية
كانت او حيوانية مع بقاء صور اجزائه العنصرية بحسب
مزاجه كذلك لا يبعد ان يتصل فى الفطرة الاولى ببعض
الافلاك المستديرة صورة كمالية تفرز من ذلك الفلك
كرة تختص بها هى فلك خارج المركز او تدوير او كوكب مع
بقاء الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاولى فيها
ويكون ذلك بحسب امر فى العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك
ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك الاول متمم او نقرة مصورة
بالصورة الاولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة وعن الثانى
ان القوة المصورة على تقدير بساطتها وتركب محلها وعلى تقدير
تركبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا يقتضى كون الحيوان مجموع
كرات لان حكم الشئ حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب
مع الغير ونحن ما ادعينا الا ان القوة الواحدة فى المحل المتشابه
تفعل فعلا متشابها و لم يلزم من ذلك انها تفعل فى اجزاء المحل
المختلف فعلها فى المحل المتشابه لان المنفعل منها ليست هى الاجزاء
افرادا بل المركب الذى هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوة المركبة
تفعل فعل بسايطها لان المجموع فاعل واحد كثير الآثار بحسب البسايط
التى هى كالآلات لها ليس عدة فاعلين متشابهى الافعال تنبيه
الجسم له فى حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به المانع و لن يتمكن
من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه و فى بعض النسخ وان تمكن
من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه يريد اثبات الميل وبيان احواله المنع ص
والميل هو الذى يسميه المتكلمون اعتمادا و محرك الجسم انما
يحرك بتوسطه وسبب احتياجه الى ذلك ان الحركة لا تخلو عن
حد ما من السرعة والبطوء لان كل حركة انما تقع فى شئ ما

يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفي زمان ما وقد
يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان
فتكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فتكون ابطأ
منها فاذن الحركة لاتنفك عن حد ما من السرعة والبطوء
والمراد من السرعة والبطوء هو شيء واحد بالذات و
هو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما تختلفان بالاضافة
العارضة لهما فما هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه
بطوء بالقياس الى اخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك
عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدا الحركة شيئا لا
يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة
بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة
معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت
اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة
في الكم اعني الكبر والصغر والكيف اعني التكاثف والتخلخل
او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك
وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام و
غلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا
الامر محسوس في الحركة الاينية يحسه المانع ويوجد مع عدم
الحركة كما يجده الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه
بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا اسكنه في الهواء فالشيخ
اشار الى وجوده بقوله للجسم له في حال الحركة ميل ولم يورد
حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا بقوله
ويحس به المانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله
لن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اي يضعف بالقياس
الى قوة المانع واما بالرواية الاخرى فيكون قوله وان تمكن
من المنع اشارة الى امكان وجوده والاحساس به عند عدم
الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة وقوله الا فيما
يضعف ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف قوله و

قد يكون

قد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تاثير غيره فيبطل المنبعث
عن طباعه الى ان يزول فيعود اسعانه ابطال الحرارة القريبة
التي تستحيل اليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه الى ان
يزول لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما كان
منقسما الى اقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى
ما تحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما تحدثه النفس كميل
النبات عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند اندفاعه
الارادي الى جهة ومنه ما يحدث من تاثير قاسر خارج من
الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس وانما تختلف
الاجسام في قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية
وغيرها فالاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل
الطبيعي وضعفه وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر
العظيم اكثر امتناعا من قبول القسري والاضعف اقل امتناعا
واما هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجية وذلك
ككون الاضعف اكثر امتناعا اما لعدم تمكن القاسر منه
كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الموانع كالتبنة او
لتخلخله الذي لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة او
لغير ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من
الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات لان الحركة
الواحدة تقتضي توجها الى مقصد ما ويلزمه عدم التوجه الى غير
ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما التوجه وعدمه
الى كل واحد من المقصدين معا ويمتنع ان تقتضي الشيء شيئا و
عدمه معا فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم
واحد بالفعل بلى كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احدهما
بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص في سفينة بنفسه بالذات
بالذات وحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان
كحجر يحمله انسان يمشي فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات و
ينخرق الهواء منه وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات

فاذا طرء على جسم ذى ميل طبيعى بالفعل ميل قسرى يقاوم السببان
اعنى القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة
حدث ميل قسرى وبطل الطبيعى ثم ياخذ الموانع الخارجية و
الطبيعة معًا فى افنائه قليلا قليلا ويقوى الطبيعة بحسب ذلك و
ياخذ الميل القسرى فى الانتقاص وقوة الطبيعة فى الازدياد الى ان
يقاوم الطبيعة الباقى من الميل القسرى فيبقى الجسم عديم الميل ثم
يجد الطبيعة ميلها مشوبا باثار الضعف الباقية فيها ويشتد
الميل بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل
القسرى قريبًا من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة
واذا تقرر ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه
اشارة الى الميلين الطبيعى والنفسانى وقوله وقد يحدث فيه
من تاثير غيره اشارة الى القسرى وقوله سبطل المنبعث عن طباعه
الى ان يزول فيعود ابتعاثه اشارة الى امتناع اجتماع الميلين
وابطال القسرى للطبيعى وعوده عند زوال القسرى كما
يشاهد فى الحجر المرمى حالتى صعوده وهبوطه وتمثل فى ذلك
بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التى يستحيل اليها الماء
ليتصور كيفية التقاوم المذكور فانه كما لا يجتمع فى الماء حرارة
وبرودة بل يكون ابدًا متكيفا بكيفية متوسطة بين غايتى الحرارة
الغريبة والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه ويسمى حرارة و
تارة اميل الى تلك ويسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا
يسمى باسميهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضية والطبيعة
المبرودة كذلك هناك لا يجتمع فى الجسم ميلان بل يكون ابدًا ذا
حال بين الميل القسرى الشديد والطبيعى الشديد فتارة يسمى
بالميل المنسوب الى القسر وتارة بالمنسوب الى الطبع وتارة بعدمهما وكل
ذلك بحسب تفاعل الميل القسرى والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة التاثير عند
وجود العرض الذى يقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجود ما يضاده
كالحرارة افناءه وعند الخلو منهما ايجاد البرودة كذلك فعل وعند
وجود ميل غريب يخالفه افناءه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل

الطبيعى فهذا ما ينبغى ان يتحقق ليندفع الاشكالات التى تورد فى هذا الموضع
كما يقال لو لا اجتماع الميلين لكان الحجران المتساويان اللذان يرميهما قوى
وضعيف متساويين فى الصعود ولكان وقوف حبل يتجاذب بطرفاه بقوتين
متساويتين ممتنعًا قوله واما يكون الميل الطبيعى لا محالة نحو جهة تتوخاها
الطبع لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبيعى اما
يتوخى الفوق وهو الخفة واما يتوخى السفل وهو الثقل وهما بسيطان
وما يقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون لحركاتها وجهات حركاتها
قوله فاذا كان الجسم الطبيعى فى حيزه الطبيعى لم يكن له ميل وهو منه ميل
لانه انما يميل بطبعه اليه لا عنه لما كان الميل الطبيعى الى جهة انما يوجد
عند الخروج عن المكان الطبيعى وهو حال غير طبيعى كالحركة وجب انعدامه عند
العود اليه وهو حال السكون بالطبع فان الواصل الى المكان الطبيعى يجب
ان يبطل ميله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض
الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض
فقد يحس ميله واجاب عنه بانه انما يكون فى مكانه الطبيعى حين يكون
فى مركز العالم والحق فى ذلك ان المكان الطبيعى للارض ليس هو مركز
العالم الذى هو نقطة ما والا فلا شئ من الارض فى المكان الطبيعى بل كونها
فى مكانها الطبيعى هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر
المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلاً فهو ليس فى مكانه الطبيعى لان
مكانه ليس جزءًا من ذلك المكان ولذا صار متصلاً بها بالفعل انعدم
ميله وصار مكانه جزءا من مكانها وكلما كان الميل الطبيعى اقوى
كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسرى وكانت الحركة بالميل القسرى
افتر وابطأ لما ذكر الميلين اعنى القسرى وغيره وبين امتناع اجتما
شاد
وبين حال الطبيعى منهما اراد ان يبين حالها عند تعارض السببين فا
بقوله
الى الاختلاف الذاتى المذكور لبنا ما يجى من الكلام عليه واشار

قد نقل عن الامام ... فانه قال الحجر انما يكون فى موضعه الطبيعى لو كان مركزه منطبقا على مركز العالم وهذا الكلام منه ان الكل والمكان الطبيعى هو جوار الارض ليس بمعناه ان داخل الماء والهواء ... للارض ليس بمعناه ان يكون داخل الماء والهواء ... بل بمعناه ان يكون مركز ثقله على مركز العالم ومركز الثقل هو ينطبق مركز ثقله عليه لم يرجح جانب من الجسم كما لو حصل الى الثقيل ... ولا شك ان بعض الارض على جانب اخر منه ... المنفصل عنه ليس فى داخل الماء والهواء بل بذره الحيثية حتى يكون مكانه جزء مكان الكل بخلاف ما اذا كان متصلا صح صح

قال الامام هذا الكلام دل على جواز اجتماع الميلين المختلفين فى الجسم الواحد لان البطوء فى الحركة القسرية اذا كان بسبب الميل الطبيعى فهما جامعة لا محالة لكون المراد مبدا الميل الطبيعى على ما قرره الشارح

صح صح

وكانت الحركة بالميل القسري اقصر وابطا الى الحال المادة عند تقاوم السببين
كما قدرناه اشارة للجسم الذي لا ميل فيه لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا
قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا والا فليتحرك قسرا في زمان ما مسافة
ما وليتحرك مثلا في تلك المسافة اخر فيه ميل ما وممانعة فبين انه يتحركها في
زمان اطول وليكن ميل اضعف من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان عن
ذلك المتحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زماني ذي الميل الاول
وعديم الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته
فيكون حركتا مقسورين ذي مانع فيه وغير ذي مانع فيه متساويتي
الاحوال في السرعة والبطوء هذا خلف يريد بيان ان الجسم القابل للحركة
القسرية لا يخلو عن مبدا ميل ما بالطبع وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا
ان الحركة لا بد لها من ثلثة اشياء مسافة وزمان وحد معين من السرعة
والبطوء فنقول ههنا اذا اتفق كل واحد من هذه الثلثة واختلف
الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما وبيانه بالتفصيل ان
المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطوء يقطع مسافة طويلة في زمان
طويل وقصيرة في زمان قصير فيكون نسبة المسافة الى المسافة
كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي والمتحرك في المسافة الواحدة
يقطعها بحد اسرع في زمان اقصر وبحد ابطا في زمان اطول
فيكون نسبة السرعة الى البطوء كنسبة الزمان القصير الى الزمان
الطويل والمتحرك في الزمان الواحد يقطع بحد اسرع مسافة اطول
وبحد ابطا مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة الى البطوء كنسبة المسافة
الطويلة الى القصيرة ويتبين من ذلك ان الطول في المسافة والقصر
في الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطوء واعلم انه لا يمكن ان يقال
ان الحركة بنفسها يستدعي شيئا من الزمان والمسافة وبسبب السرعة و
البطوء يستدعي شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان يوجد الا على حد ما

منها

منها فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا و الحركة
تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تحدد النفس حالها من
السرعة والبطوء للتخيلين لها بحسب الملائمة وينبعث عنها الميل بحسبها
ومن الميل يحصل الحركة السريعة والبطيئة واما غير النفسانية الذي
مبداها طبيعة او قسر فيحتاج الى ما يحدد حالها تلك اذ لا شعور ثمة
بالملائم وغيرها فهي بحسب ذاتها تكاد تحصل في غير زمان لو امكن واذ لم يكن
ذلك فاحتاجت الى ما يحدد ميلا يقتضيها وحالا يحدد بها ولا يتصور ذلك
الا عند معاوق بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة
لا تتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على اتم ما يمكن ان
يكون لا يقع ايضا بسببه تفاوت والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه
تتعين الميل وما يتبعه اعني الحد المذكور من السرعة والبطوء يكون بشيء اخر
اما خارج عن المتحرك او غير خارج وهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي
من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة و الغلظ
واما الذي ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات
الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي
يعاوق القسرية وهو الطبيعة والنفس اللتان هما مبدا الميل الطباعي فاذن
يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة
والبطوء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء كما
باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا
امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا
مبدا ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان تحرك قسرا وهو مسلكنا هذه و
وجه الاستدلال في المسلكين ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية
لاختلاف السرعة والبطوء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء
البطوء وكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة

الى المسافة فيها على التكافؤ اعنى القلة فى احديها بازاء الكثرة فى الاخرى
وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوى اعنى القلة بازاء الكثرة بازاء
الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما
فى زمان واخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة فى زمان اكثر وثالث
مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها فى زمان
مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوى وجود
المعاوقة وعدمها الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة لا فى زمان بل
فى آن لا ينقسم وهو ايضا محال لما مر فهذا تقرير مقاصدهم فى هذا الباب
واعترض على ذلك طائفة من المتاخرين كالشيخ ابى البركات البغدادى
وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعى زمانا وبسبب
المعاوقة زمانا فيستجمعها واجدة المعاوقة ويختص باحدهما فاقدتها
فاذن زمان نفس الحركة غير مختلفة فى جميع الاحوال انما يختلف زمان
المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من
ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف ولا المحال المذكوران واقول
الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعى زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من
السرعة والبطوء فى زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع الاخرى فى نصف
ذلك الزمان او فى ضعفه كانت لا محالة ابطا او اسرع من المفروضة فكانت
مع حد من السرعة والبطوء حين فرضناه لا مع حد منهما هف ولنرجع الى
المتن فالدعوى المذكور فى الكتاب ان الجسم الذى لا مبدا ميل فيه بالطبع
لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه ان امكن فليتحرك مع عدم مبدا
الميل الذى هو المعاوق الداخلى مسافة ما فى زمان وليتحرك مثلا
فى تلك المسافة جسم اخر فيه مبدا ميل ومعاوقة ما وظاهر انه يتحركها فى
زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدا ميل ومعاوقة اقل على نسبة
يقتضى ان يقطع فى ذلك الزمان عين ذلك الحرك مسافة اطول من

المسافة

من المسافة الاولى على نسبة زمانى ذى الميل الاول وعديم الميل لان مع وحدة
الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوى الى
الضعيف فيكون فى مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافته لان مع وحدة
المتحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف
واما المحال بسبب الزمان فسنذكره من بعد واعترض الفاضل الشارح
بعد ذلك بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوى ربما لا يكون كنسبتها
قال فان قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة انما
تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا يتوزع عليها بل ينعدم عند التجزية
وايضا فان دل ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا
على احتياج الطبيعية اليه واعاد ما ذكروه بعينه ثم قال فيلزم منه ان يكون
فى الاجسام الطبيعية مبدان لميلين متخالفين يعوق كل واحد منهما
الاخر ثم قال فان قلتم معاوقة القوام كافية هناك قلنا فليكن ايضا
كافية فى القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه ان يكون فى الفلك ايضا معا وق
لانه مستمر فى الجميع والزم منه محالات والجواب عن الاول ان من القوى
الجسمانية ما يحل فى موادها وينقسم بانقسامها فيتساوى الجزء والكل فيها
وهى كالصور والطبايع ومنها ما يحل فى جملة منها ولا ينقسم بانقسام
الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه
من الصنف الاول والاعتراض بالممنوع من التاثير بسبب الصغر غير وارد
لانه بسبب مانع خارجى وقد اشترط فى الغرض المذكور عدم الموانع الخارجية
وعن الثانى انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا الى معاوق ولا يلزم
من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم البتة بل هو محال فى الطبيعية
كما مر فهو هناك من خارجه فاذن معاوقة القوام كافية هناك واما فى
القسرية فلا لان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوى فى القوام واما الفلكيات
فلا يلزمها ذلك لما بيّنا من الفرق تذكر يجب ان تتذكر هنا انه ليس

زمان لا ينقسم حتى يجوز ان تقع فيه حركة ما لا ميل له ولا يكون له نسبة الى
زمان حركة ذي ميل لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما
لا نسبة للنقطة الى الخطوط ح ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذي
الميل في الزمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب وهو
ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل
من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء حدوثه من
محدثه او اتفق له من اسباب خارجة لا يتعرى من تعاورها اياه وضع او
شكل صار او لجسم كما يعرض لكل مدرة ان يصير مكانها مختصا بطباعها دون
مكان لاخرى بسبب غير ذاتها وان كان بمعونة من ذاتها ثم لا ينفك مع اختلاف
احوالها من مكان طبيعي جزئي يختص بها لا استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه
المكان مطلقا وان لم يكن طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا
وكذلك الكلام في الشكل لكنك يجب ان تعلم اولا ان كل شيء فقد يمكن فرضه
متبرءا عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته او وجوده فافرض كل جسم
كذلك وانظر هل يلزمه وضع او شكل واما المحدث فانه لن يخص ذات
الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان الا لاستحقاق بوجه ما من طبيعة او
لداع مخصص او اتفاقا فان كان لاستحقاق فذلك ذلك وان كان
لداع غريب غير الاستحقاق فهو احد اللواحق الغير المقومة وقد
نفضناها عن الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق لاحق غريب وستعلم ان
الاتفاق يستند الى اسباب غريبة قد مر بيان ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا او
شكلا معينا وهذا الوهم يشككك في ذلك وانما اخره الى هذا الموضع لانه لما
ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية معا فذكر الميل
بعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الاول وتقريره بحسب ما
في الكتاب ان قيل ليس يجب ان يكون ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون له
موضع او وضع وشكل والوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما

لحكم ... معين ... الجسم ... اذا ... توان ... ليكن ... اجزاء ... بعض ... بعض

قال موضع

قال موضع او وضع ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل لفظة اولا انه يعم
الاجسام كلها قال وذلك لانه من الجائز ان يخص محدث الاجسام كل جسم
في ابتداء حدوثه بمكان او وضع وشكل على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب
خارجة اتفاقية لا يتعرى الجسم عنها كارادة المحدث او مصلحة ذلك الجسم
او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان والشكل بعد الحصول
اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر في المنطق ثم
لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها الا لسبب ناقل عما كان عليه الى
موضع او شكل خصصه الناقل به وذلك كما يعرض لكل مدرة من الارض
ان يصير مكانها الجزئي مختصا بطباعها دون مكان مدرة اخرى بسبب غير
ذاتها وهو ما يوجب انفصالها عن الارض وحصولها في موضعها على ما هو عليه
وان كان ذلك بمعونة ذاتها لانها لو لم يكن قابلة للفصل في ذاتها لما امكن
لذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة مع اختلاف احوالها لا
تنفك عن مكان طبيعي جزئي يختص بها لا بحسب استحقاق تقتضيه طبيعتها فلم لا
يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك اي يكون المكان المطلق وان لم
يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور مطلقا
بل بسبب الامور المذكورة وكذلك الشكل فهذا تقرير الوهم والتنبيه على
الجواب بان كل شيء فقد يمكن فرضه منفردا عن كل ما يلحقه من خارج بحسب
ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجا الى
وضع معين وشكل معين ويلزمك ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال
كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا مناقضا للتشكك ولما قال
كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الا حسام
وليس مما يلزمه لجسميته ثم قال واما المحدث وقد خصه بالذكر لان الاكثر
ان يقع التشكك به اكثر فانه لن يخص الجسم بمكان دون مكان الا لترجح يرجع
اما الى الجسم كاستحقاق بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها

المراد بالاصول هو العقول المفارقة وقيل المراد بالاصول هو الاصول الحكمية وذلك ان خروج كل العنصر عن مكانه اخرا اما ان تكون خروجا عن المكان الطبيعي فيلزم ان تكون للجسم مكانان طبيعيان وهو محال واما ان تكون الى مكان قسري ومعه ايضا محال اذ لا قاسر هناك

من طبعه واما الى المحدث كداع مخصص واما الى غيرهما كالاتفاق والاول هو المظم
والثاني والثالث من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النظر عنها و
اشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذي
يستند الى سبب غريب نادر وجوده ولا يتفطن له فينسب الى الاتفاق ويستعلم
ان كل ممكن فله سبب **اشارة** الجسم اذا وجد على حال غير واجبة من طباعه
فحصوله عليها من الامور الامكانية ولعلل جاعلة ويقبل التبديل فيها من طباعه
الا المانع واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع امكن الانتقال عنها
بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل احوال الجسم لا يخلو اما ان يجب بحسب طبعه او
لا يجب بل يمكن والواجبة بحسب طبعه لا يمكن ان يتبدل او يزول وغير الواجبة
انما تحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها وتلك الاحوال قابلة للتبدل و
الزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست بقابلة لها بالنظر الى عللها ما دامت مانعة
عن التبديل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع والوضع هذه امكن
انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاسر عن الموضع والوضع
فكان في ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع للجهة المذكورة واعلم ان حصول كليات
الاجسام في مواضعها الطبيعية واجبة لعلل يقتضيها الاصول فانتقالها
عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر فحصولها في اماكنها الجزئية غير واجبة
لذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع بمعنى المقولة للفلك غير
واجب فزواله عنه ممكن وهذا اصل مفيد في نفسه ويبتنى عليه ما يتلوه
اشارة الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التي تفرض اولى بما هو عليه من
الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها فهي لعلة
والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من
تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير
يريد اثبات مبدأ ميل مستدير للمحدد للجهات فقال ليس بعض اجزائه التي
تفرض لانه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع ان يكون لمحدد الجهات

اجزاء بالفعل

اجزاء بالفعل ما اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة ليعلم ان الوضع
الذي هو ممكن له هو الهيئة التي تعرض بحسب نسبة اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو
محاذاتها اليه والحجة ان هذا الوضع انما يعرض من تاثير غريب فاذن ليس يوجب
بحسب طباعه فهي لعلة لما مضى والنقلة عنها غير جائزة فالميل في طباعها
واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير في
جرم بسيط يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه و
لا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب
يمتنع وجوده عند المحدد ووجود مبدأ الميل وعدم العائق يدلان
على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض
لذلك في هذا الموضع وسيشير اليه في موضع اليق به والفاضل الشارح اورد
ههنا حجة من نفسه وهي ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال
وينعكس هذه القضية الى قولنا وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب و
محدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله وكل
بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزائه في الماهية ثم قال وكل ما يصح عليه
الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما ان يكون
بحسب ذات الشيء فقط واما ان يكون بحسب حصول الاستعداد التام والاول
لا يوجب وجود الميل المستدير لان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول
سبب الاحتراق فيه والثاني غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه
مبدأ ميل مستدير واعترض ايضا بان العناصر بسيطة فاذن يجب ان تتحرك
على الاستدارة واعترض ايضا بان الاجزاء التي يحدد الفلك عليها كسائر الاجزاء
التي لا يتحدد عليها ما لا يتناهى فلو لزم من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة
حركته بحركات مختلفة غير متناهية وان يكون لها ميول لا متناهية بحسبها و
اورد اعتراضات اخر بعضها في حكم المكرر وبعضها يخل بما يحقق من الاصول
المذكورة واقول في الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا

المطلوب لانه مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحريك
القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني ان العناصر ليس فيها مبدا
ميل مستدير لمانع ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت
الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة
وانما انحصر الموانع في هذين لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلثة حركة من المركز
وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير
وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك من
سايرها يجب ان يكون بحسب مخصص عايد الى الحركة اذ المتحرك بسيط فهذا حكم
يوجبه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجد متحركا
على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص بعينه
يجب ان يكون مانعا عن الاستدارة على ساير الاوضاع لامتناع وجود
حركتين مختلفتين في جسم واحد بقية وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن
ليس يكون بحسب تبدل حال الاجزاء بعضها عند بعض بل بحسب نسبة اما الى شي
من خارج واما الى شي من داخل واذا كان ذلك الجسم اولا ليس ما يحدد جهته
ووضعه بمحدد من خارج محيط بقي ان يكون بحسب جسم من داخل معناه ما
ذكرناه مرارا وهو ان الوضع المتبدل باي معنى هو وانت تعلم ان تبدل
النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن تبدل
نسبة محدد الجهات يكون عند المتحرك كفلك من الافلاك المتحركة تحته على تقدير
كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا
على الاطلاق بل بشرط ان يتخالفا في شي من الحركة او القطبين والمركز واما اذا
توافقا في الجميع فلا ويكون عند الساكن كالارض على تقدير كون محدد الجهات
متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة ولما ثبت امكان تحرك
محدد الجهات فاذن تبدل النسبة لا يجب عند متحرك على الاطلاق بل يجب بشرط ما
ويجب عند ساكن على الاطلاق الجسم القابل للكون والفساد يمكن له قبل

ان يفسد

ان يفسد الى جسم اخر يكون عنده مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا
بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر فان كان حصول الصورة الثانية له
في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي بحسبها وان كان
في المكان الذي بحسبها فقد كان زاحم قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان
مكانه فزحمه بجوهره متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل من مكانه فهو ذو ميل
مستقيم فكل كاين وفاسد ففيه ميل مستقيم يريد بيان ان كل ما يجوز عليه
الكون والفساد ففيه مبدا ميل مستقيم والكون والفساد هما حدوث صورة
وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة و
سيجي بيان اثباتهما في جزئيات العناصر وتقرير المطلوب ان الجسم القابل
للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعا اخر وبعد الكون نوعا اخر وكل
نوع بسيط يقتضي مكانا خاصا بحسب طبيعته النوعية على ما مر ويستحيل ان
يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة بناء هذا
المطلوب وهي في الاجسام المقتضية للميول المختلفة ظاهرة فان الميل البسيط
يكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو الوضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعي
واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة بان يقال الطبايع المختلفة لا
يقتضي من حيث هي مختلفة شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك في قوله لاستحقاق
كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر ونعود الى
تقرير المطلوب فنقول ثم حال هذا الكاين لا يخلو اما ان يكون بحسب الصورة
الثانية التي هي الكاينة في مكان غريبا ولا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي
على التقدير الاول يلزم ان يقتضي طبيعة الكاين ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي و
على التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب
صورته الاولى الفاسدة غريبا مزاحما الجسم الذي مكانه هذا المكان وانه
قد زاحمه وغلبه واخرجه من مكانه بالقسر حينئذ حتى حصل هو في مكانه هذا
فاذن الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ويلزم

هذا صح

بل انتقل صح

من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم والا فكيف يخرجه عنه واما قال الجوهر
متمكن هذا المكان قابل للنقل ولم ينقل فهذا التمكن لان المتمكن من حيث
الشخص لم ينتقل قبل تكونه ماهو من جوهره ونوعه فقد بان ان
كل كاين وفاسد ففيه مبدا ميل مستقيم فان تشككت و
قلت يكون ذلك المتكون لصق الجسم الذى انتقل الى صورته بالكون
فقد اوجب نوعيته ان يقع خارج مكانه فان اللصيق ليس هو المكان بل
الجار الوهم هو ان يقال انتم اوجبتم الانتقال على كل كاين وفاسد و
ذلك ليس بواجب لان التكون يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج فيه
الى الانتقال وهو ان يكون الجسم الكاين قبل تكونه ملاصقا للنوع الذى
صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء المماس لسطح الهواء فانه اذا صار
هواء صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الجواب
بان يقال اللاصق هو الذى يكون فى مكان يجاور مكان الملصوق و
مجاور الشىء غيره فهو لم يكن بعد فى ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب
ويحقق ذلك بان يقال مكان اللاصق اما طبيعى للكاين او غير طبيعى والقسم
مردودة والبيان المذكور هو بعينه عليهما عايد الجسم الذى فى طباعه
ميل مستدير يستحيل ان يكون فى طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة
لا يقتضى توجها الى الشىء وصرفا عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات
لا بد امفارقة فيه لموضعه الطبيعى فلا ميل مستقيم فيه فهو تام وجوده
عن صانعه بالابداع ليس مما يتكون عن جسم يفسد اليه او يفسد الى جسم يتكون
عنه بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه ولهذا لا ينخرق ولا ينمى
ولا يستحيل استحالة تؤدى فى الجوهر كتسخن الماء المؤدى الى فساده
هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احديهما كلية والثانية جزئية
فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع فى طباعه ميلان مستدير ومستقيم
وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا يقتضى امرين مختلفين و

عبر عنه

وعبر عنه بعبارة اخص بهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا
يقتضى توجها الى شىء اى الحركة المستقيمة وصرفا عنه اى المستديرة وعليه سؤال
مشهور وهو ان الجسم الذى فى طباعه ميل مستقيم قد يقتضى الحركة عند لا
حصوله فى مكانه وقد يقتضى السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضى
جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى
وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا يقتضى امرين بانفرادها اما بحسب اعتبارين
فقد يقتضى والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شىء واحد
يقتضيه فذلك الاستدعاء الطبيعة الواحدة وذلك الشىء هو استدعاء
المكان الطبيعى فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة
تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم
حركة فهو اذن ليس بشىء اخر غير ما اقتضته اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة
فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعى اذ قد يوجد احدهما منفكا عن
صاحبه وقد توجد معه وايضا فى الامكنة مكان طبيعى يطلبه المتحرك
على الاستقامة وليس فى الاوضاع وضع طبيعى يطلبه المتحرك على الاستدارة
ولذلك اسندت احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن
ليس مبدا هما شيئا واحدا واما المسئلة الجزئية فهى ان محدد الجهات لا ميل
مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان
يكون فيه معه ميل مستقيم والثانى انه لا بد امفارقة فيه لموضعه
الطبيعى ولفظة ايضا فى قوله وقد بان ايضا يدل على ان الاستدلال
بهذا الطريق استدلال ثان وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل
الاولى ان ايجاد محدد الجهات من موجده انما يكون على سبيل الابداع اى
لا عن شىء لا على سبيل التكوين عن شىء والثانية انه لا يفسد الى شىء اخر
يتكون عنه وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان
له كون وفساد فعن عدم واليه والفائدة فيه ان الكون والفساد
قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء ايضا اى على الوجود
بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى قبل
الوجود وبعده فبين الشيخ انه لا يمنع فى هذا الموضع اطلاق الكون

والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمنع عن اطلاقهما بالمعنى الاول و
الثالثة انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك لانهما يستدعيان حركة
الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولهذا لا ينخرق واشار
بلفظة هذا الى قوله لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله لا يتكون ولا يفسد فان
امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح
الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا توجد الا بعد حركة الاجزاء
على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولا ينمى فان النماء هو الازدياد
الطبيعي للجسم بسبب دخول اجزاء شبيهة به بالقوة فيه والذبول ضده
وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه او
تخليته عن بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية واشار اليه
بقوله ولا يستحيل ثم قيده بقوله استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن
الماء المؤدي الى فساده وكون الهواء الا لان ساير الاستحالات جائزة
عليه بل لان امتناع ساير الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة في
ظاهر النظر فاقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان ابسط
لانه داخل في كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على
ان محدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية
وتبين من ذلك ايضا ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي
هو الكون والفساد بحسب الصورة النوعية والخرق والالتيام بحسب الصورة
الجسمية عند القائلين بها واقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف
لان امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك
وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن صح
ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام
المذكورة ثابتة لما يوجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وان
لم يتعرض الشيخ لذلك الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى
مهيئة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتخدير ومثل طعوم و
روايح كثيرة لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية اراد ان يتكلم
ايضا على العنصرية فبدا بايضاح احوال الكيفيات الاربع تفعل وتنفعل منها

اعتبار

الاجسام بها ولا توجد خالية عن اجناسها وهي اوايل الملموسات و
وسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء واحوالها المدركة
بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا اي العنصريات وقوله نجد فيها
اي ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهيئة نحو الفعل فالقوى قد
مر انها مبادي التغيرات وهي بحسب ماهياتها قد تكون صورا وقد تكون كيفيات
والمراد هنا الكيفيات وتهيئها نحو الفعل هي ان تجعل موضوعاتها معدات
للفعل فان الفاعل بها موضوعاتها فالقوة المهيئة نحو الفعل كيفية يصير
بها موضوعها معدا للتاثير في شيء اخر فهي مبدا للتغيير والقوة المهيئة نحو
الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معدا للتاثر عن شيء اخر فهي مبدا
للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقال القدماء في تعريفهما ان
الحرارة كيفية من شانها احداث الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات وتفريق
المختلفات اي من المركبات دون البسايط والبرودة كيفية من شانها ان
تفعل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب ان
المحسوسات لا يجوز ان تعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن ان
تشتمل الا على اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شيء منها على هوياتها
بالحقيقة فهي لا تفيد في تعريفها ما تفيد الاحساس بها وذلك هو الحق و
اما اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة
تحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار
فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما التخدير
فقال هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة
اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية
ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تاثير القوى النفسانية وظاهر
ان هذه الكيفيات فعلية وان اللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة
المقتضية للنفوذ واللطف وان التخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة
المقتضية لجمود الروح فهما تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر
لانهما ابلغ الكيفيات المنتمية الى الحرارة والبرودة في بابهما ليقاس ساير ما
يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل انها تسعة هي الحلاوة والدسومة

والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة وانها تحدث من تاثير الحار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينها على ما هو المشهور في كتب الطب واما الروايح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض لها لكنها جميعا فعليتان لانفعال مشعري الذوق والشم عنهما والتامل في طبايع الممتزجات يحقق استناد الجميع الى الكيفيات الاول وانما قال الشيخ ومثل طعوم وروايح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروايح لان التفاهة من الطعوم لا يحس بتاثيرها في الذوق وقيد الروايح بالكثرة لانها غير منحصرة قوله وقوى ههنا نحو الانفعال السريع والبطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة والسلاسة قسم الانفعال الى السريع والبطيء لئلا يتشكك في الصلابة وامثالها في استنادها الى الانفعال لانها ليست مما لا ينفعل موضوعه بل هي مما ينفعل بطيئا والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية تقتضي سهولة التفرق والاتصال والتشكل واليبوسة بما يقابلها وليس ذلك تعريفا لها لانه لو اراد التعريف لذكره ولا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال البحث بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هي الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة فيما من شانه ان يبتل ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث ولذلك يامر بالتامل ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية واما اللين فقال انه كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها وقال الفاضل انه قيل اللين ما ينغمز تحت الاصبع مثلا فهناك امور ثلثة احدها الحركة والثاني التشكل والثالث استعداد قبول الانغماز وليس اللين الا الاخير وكذلك قيل

الصلب هو الذي لا ينغمز وهناك ايضا امور ثلثة الاول عدم الانغماز والثاني عدم التشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال ورجع حاصل البحث الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن المشكل الحاضر وهي هذا هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس فاذن لا فرق بينهما بحسب تفسيره واقول الرطوبة واليبوسة ينسبان من حيث الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا ينسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات والشيخ انما ذكر آثارهما في تفسيرهما ليعقل ماهيتهما عند تصور جميعها واما الرطوبة واليبوسة فما فسرهما لكونهما محسوسين بل ذكر معاني الفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما وبين ما يجري مجراهما وقد صرح الشيخ في الشفا بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل اضافية وانها انما تفسر بها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشيء الذي تركب مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد الانغماز مع وجود القوام الغير السيال وعدم التفرق بسهولة غير استعداد قبول التفرق والاتصال بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل واما اللزوجة فعلى ما ذكره الشيخ كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفريق والشيء بها يمتد متصلا وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلها وظاهر ان هذه الاربعة تنتمي الى الرطوبة واليبوسة وهما تقتضيان كون الشيء بحيث نحو انفعال ما قوله ثم اذا تثبتّ واجدت التامل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد واعني بهذا انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرت ان جسما يوجد عديما لجنسه مثلا يكون ولا لون فيه ولا رائحة ولا طعم او وجدت

منتهيا الى الحرارة والبرودة مثلا اللذع او التخدير وكذلك الحال في الهيات
المعدة الى الانفعال فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي يليها رطوبة
او يبوسة لانها اما ان يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها وتركها للتشكل
من غير ممانعة فيكون رطبة او يصعب فيكون يابسة واما الذي لا يمكن
فيها ذلك اصلا فلغيرها من الاجسام واما ساير ما يتبع ذلك فقد يوجد
عند جسم جسم وينتهي اليهما يعني اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة
وغير ذلك الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة
والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك ان احساس الحواس الاربعة لهذه
المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء ولا يمكن ان يتوسط
المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحدة من هذه الحواس لا يدرك
المتوسط الذي يتوسط لها بل تجده خاليا عما تدركه هي وتلك الاجسام
لا تخلو عن الملموسة لانها لا تحتاج الى متوسط وايضا قد يخلو الحيوان عن
تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات ما وايل المحسوسات
ثم التامل والاستقراء يقتضيان انها لا تخلو عن جنسين من الملموسات
احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي والثاني
جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي والباقية اما ان
تخلو هذه الاجسام عنها واما ان ينتهي عند الاعتبار الى هذين الجنسين
فلذلك سميت هذه الكيفيات اوايل الملموسات وهي التي بها تفاعل
الاجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض فيتولد منها المركبات و
الفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله اما الذي لا يمكن فيها ذلك
اصلا هو الفلكيات فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار و
البالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء و
البالغ في الجمود هو الارض اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة و
يعينها ولما كان لها بعد كونها اجساما طبيعية اعتبارات منها انها
استقصات المركبات ومنها انها اركان تحصل بنضدها عالم الكون
والفساد وبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب ما يجري بينها من
الفعل والانفعال اللذين هما سببا التركيب ويستدل بذلك على

علها

علها وبالاعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب امكنتها المرتبة وما يجري
مجراها ويستدل بذلك عليها ايضا وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال
بالاعتبار الاول وقد حاذى في ذلك كلام الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي
فانه قال في مختصر له يعرف بعيون المسائل بهذه العبارة والجسم الشديد
الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والجاري هو
الهواء والشديد الانعقاد هو الارض فنقول في تقريره قد ظهر مما مر ان
كل واحد من هذه الاجسام لا يخلو عن كيفيتين احديهما فعلية والاخرى
انفعالية وبيان الحصر بانتساب الكيفيات الاربع اليها بحسب الازدواجات
الممكنة مشهور لكن لما كان اثبات تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة
للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء وكان المؤثر عنده في
هذا الموضع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام التي لا تندفع الا على التعمق
في البحث اقتصر على الاستدلال بالاشهر فيه من هذه الكيفيات واذ وجد
الفعليتان في الجسمين اللذين هما اشد تعاديا من الجميع اعني النار والماء
اظهر والانفعاليتان في الباقيين اظهر ميز بينها باسناد كل واحدة من هذه
اليها وبدا بالنار فنبه بقوله البالغ في الحرارة على كون الحرارة كيفية
تشتد وتضعف لا صورة متقوم بجوهرها الذي لا يختلف واشار بقوله
بطبعه الى مصدر تلك الحرارة اعني الصورة النوعية واورد القضية في
صيغة تدل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز للنار عما سواها
ومعرف لماهيتها وكذلك في الثلث الاخرى وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة
بالميعان والجمود لوقوع التنازع في مفهوم الاوليين دون الاخريين مع ان
المراد منهما واحد في كلام الفاضل الشيخ وانما قال بطبعه في النار لا في الهواء
والارض لان من الناس من ذهب الى ان صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة
ولم يذهب ذاهب الى ان صورة الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة فازال
ذلك الاشتباه به ولم يحتج اليه ههنا قال وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد
تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس
على الاخس قال وهذه الاحكام ليس مما فيه لا اختلاف فيه فان بعض المتقد
ذهبوا الى ان النار البسيطة حين هي لا تكون في غاية الحرارة ورد عليهم

الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة ثم فالسخونة الشديدة موجودة واما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات من المتاخرين الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام والتفاقه بالاعضاء اشد كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس به اشد واما المعان فان كان هو البلة فالمايع هو الماء لا غير وان كان سهولة التشكل فالمايع هو الثلث غير الارض والنار اولى به من الكل لان الاسخن الطف وارق قوما وليت سهولة التشكل الا لرقة القوام واللطافة واقول ان الشيخ روم البناء على الوجدان الظ كما مر ولا شك ان احرّ الاجرام في النظر الاول وابردها هو الماء واشدها ميعانا هو الهواء ولم ينازعه في ذلك من نازعه الا بقياس واستدلال وذلك باب اخر اعرض عنه هنا واطنب القول فيه في الشفاء والهواء بالقياس الى الماء حار لسخيف تشبهه بالماء اذا تلطف لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعيينها اراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية ايضا وهي ثلثة حرارة الهواء وبرودة الارض ويبوسة النار واما رطوبة الماء فظاهرة كبرودتها وداعى الترتيب المذكور فابتدا لذلك بحرارة الهواء وانما قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار ليس بحار اذ كان البالغ في الحرارة هو النار ولم يمكن ان يقول بالقياس الى الارض لانه لم يتبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء بان الماء يتشبه به اذا اسخن وتلطف اى تخلخل وتشبهه به بتبخره وتصاعده في حيزه لا بتكونه هواء لان ذلك لا يكون تشبها والبخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة تقتضي الخفة واللطافة والبرودة تقتضي الثقل والكثافة للتجربة فما هو اسخن فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو اسخن والارض اذا خليت وطباعها ولم تسخن بعلة بردت وهذا استدلال على برودة الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة هي اشعة العلويات ثم المسخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها واذا خمدت النار وفارقتها سخونتها تكون منها

احسام

اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق يريد اثبات يبوسة النار واستدل عليها بالصاعقة فانها على ما قال ههنا سوى لدين اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر لانه ايضا قد قال في بعض اقواله انها سوى لدين الادخنة والابخرة المتصعدة عن الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر قوليه في الصاعقة وايده الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها فهذه مختلفة الصور ولذلك لا تستقر النار حيث تستقر فيه الهواء ولا الماء حيث تستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث تستقر فيه الماء لما بين كيفيات هذه الاجسام انتج منها تباين صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شئ واحد واختلاف الاثار يدل على تباين مصادرها ثم ارشد الى تاكيدها بحجة اخرى فاسند اقتضاءها الامكنة المتخالفة على ما ينساق الى اختلاف الصور وهو لمية هذا الاختلاف في نفس الامر لكن لما كان اختلاف الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا وانما اثبت اقتضاءها للامكنة المتخالفة باختلاف ميولها الطبيعية لان الاستدلال به على ما مر اوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة والمزاوجات بين العناصر المتجاورة يكون ستة لكن الشيخ اقتصر منها على ثلثة هي صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيز الماء وبقي هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهما ايضا ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي وذلك في الاطراف اظهر الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد الجسم الى مكانه الطبيعي وربما وذلك لان المعاوق مع ذلك ينتقص حجما فينتقص معاوقة فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الاطراف اظهر من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعا تحته مقلا له لا بطبعه كذب ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا والقسري يكون بالضد هذا

وكذلك الحال في الحركات الاخر لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يتبين الا في جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر اما بجذب ما يتحرك اليها او بدفع ما يتحرك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال والذي يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع منها للصغير والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر يكون اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فهي اذن انما يتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه وحجمها تحته مقلاه اياه لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه واحتجاجه عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء والماء اشار الى الباقية بقوله وكذلك في الحركات الاخر

قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء كلما لفظته مد الى اي حد شئت ولا يكون ليس الا في موضع الرشح ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح فهو اذن هواء استحال ماء وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواءها فيجمد سحابا لم ينسق اليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصحى ثم يعود يريد اثبات الكون والفساد في العناصر والاستدلال به على اشتراكها في الهيولى فنقول تغيرات الاجسام بصورها لا تقع في زمان لان الصورة لا تشتد ولا تضعف بل تقع في آن ويسمى فسادا وكونا كما ان تغيراتها بكيفياتها تقع في زمان لانها تشتد وتضعف ويسمى استحالة والفساد والكون انما تقع بين جسمين يفسد احدهما ويكون الاخرى لما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يعرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلثة الباقية كانت انواع الكون والفساد اثنى عشر الحاصل من ضرب الاربعة في الثلثة لكن الواقع منها اولا هو ما

[illegible]

تكون

ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان الاطراف لا تتكون من الاطراف الابعد تكونها او ساطا اعني لا تتكون الهواء من الارض الابعد تكونها ماء وح يكون ذلك التكون بالحقيقة تكونين والعناصر المتجاورة يقع منها ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فاذن الانواع الاول ستة وهي بسايط واربعة من الباقية تتركب من بسيطين وهي تكون الهواء من الارض ويكون الماء من النار وعكساهما واثنان مركبان من ثلثة بسايط وهما تكون الارض من النار وعكسه والشيخ بدا بالازدواج الذي بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الاول مشهورا لكثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة عند تاثير الحرارة فيها وانتقاصها بسبب ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية قلنا نعم وعلى اجزاء هوائية ايضا لم يكن فيه لان الهواء لا يستقر في الماء بل حدثت وانفصلت بالغليان وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ وايضا بثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين يكفي في ابانة كون الهيولى مشتركة وهو يدل على جواز وجود النوع الاخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد وهو بيان تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الحادث على ظاهر الاناء اذا برد بالجمد واشار اليه بقوله قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى الذي يوجد هناك اما ان يتكون من الهواء وهو المطلوب واما ان لا يتكون منه بل اما ان يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب اليه منكروا الكون والفساد بين الهواء والماء كالنسخ في الحركات وغيرها او يترشح مما في داخله والاول باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا في الصيف فان الاجزاء المائية ان كانت باقية فقد يتصاعد عند الحرارة هوائية ولا يبقى مجاورة للاناء وعلى تقدير بقائها هناك يلزم احد ثلثة اشياء

فان قيل عدم تكون الاطراف من الاطراف [illegible]

كالذي ذكر في النار [illegible]

[illegible]

نفاد تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله على الاناء مع كون الاناء بحاله واما تناقصها فيكون حصولها كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخي ازمنة حصولها فيكون بين كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير ان تجتمع الاجزاء التي تكون في هواء ابعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لا يتمكن من خرق حجم كبير من الهواء ولكن الوجود يخالف جميع ذلك لانا نرى حدوث الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان تنحى من الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على حاله من البرد واشار الشيخ الى ذلك بقوله كلما لقطته مثلا الى اي حد شئت وقيل على ذلك ان كانت برودة الماء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء فوجب ان يصير كل ذلك الهواء ماء ولا محالة يسيل الماء ويتصل به هواء آخر ويصير ايضا ماء الى ان يجري الماء جريا ناقصا لحا واذ ليس كذلك فعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة المدد واجيب عنه بان جرم الاناء الصلابته لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف يحفظ الكيفية بطيئا فاذا الح عليه القوة المكيفة اشتد تكيفه بها فوق ما يشتد تكيف غيره ولذلك ربما توجد الاواني الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات والاناء المذكور لشدة تبرده يفسد الهواء المطيف به والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة يحيله الهواء المطيف بظاهره عن برودته الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء اما اذا نحي منه واتصل الهواء بالسطح عاد الى افساده والثاني وهو ان يقال الندى يترشح مما في داخل الاناء وهو ايضا باطل لوجوه احدها ان الندى قد يوجد من غير ان يكون فيه ماء بل بسبب وجود الجمد التي لم يتحلل بعد والثاني ان ذلك يقتضي ان لا يوجد الندى الا في موضع الترشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا في موضع الترشح مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون الندى الا في موضع الرشح فدل قوله على انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فان هذه

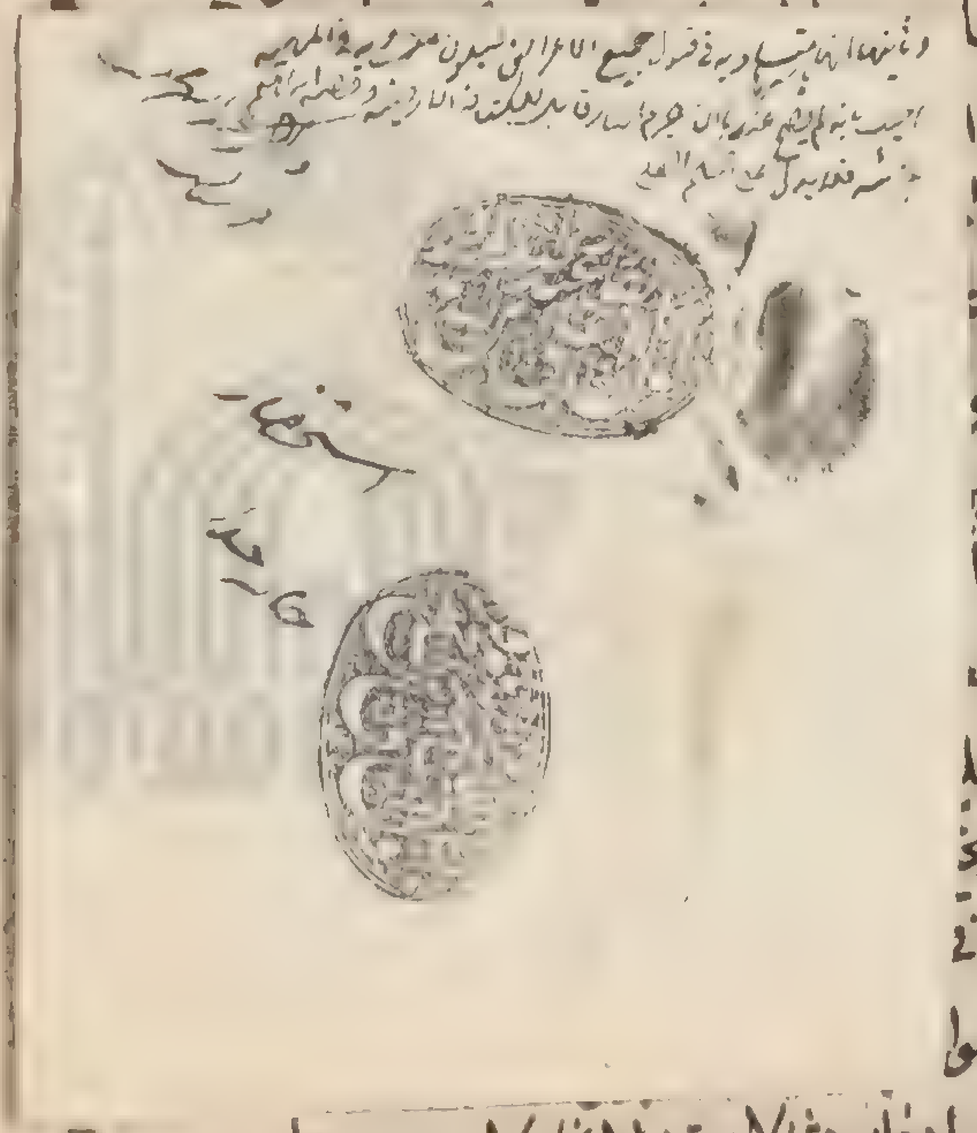
الصيف يفيد هذه الفائدة والثالث ان الماء اذا كان حارا وجب ان يوجد الترشح ايضا بل ينبغي ان يكون الترشح اكثر لان الحار الطف واقبل للترشح لرقة قوامه وليس كذلك واشار الى ذلك ايضا بقوله ولا يكون عن الماء الحار الطف واقبل للترشح صح ولما ابطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذن هواء استحال ماء والاستشهاد الثاني بالسحاب المتولد في قلل الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسياق السحاب الى ذلك الموضع من موضع آخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه ثم نزل ذلك السحاب ثلجا بحيث يعود الصحو ثم تولده مرة اخرى وهو المراد بقوله وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب الصر هواءها الى قوله ثم يعود ويريد بالصر البرد الشديد وهو في اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا وهذا بيان الازدواج الاول واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد الاراضي الجبلية اياه في صميم الشتاء بل في المواضع التي تخفى الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادح في غرضنا وذلك لانا لم ندع ان السبب في ذلك اي برودة هي ولا انها على اي شرط ينبغي ان تكون ولا ان المانع اياها عن ذلك اي شيء هو واذ لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما بل انما ادعينا امكان وجود الكون والفساد سببا موجبا هو البرودة مثلا فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بفقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم نعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح في علمنا بامكان وجودهما قوله وقد يخلق النار بالنفاخات من غير نار لما فرغ الشيخ من تفصيل الازدواج الاول اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار اما تصير ورة النار هواء فظاهر لان الشعل لم

بمشاهدة ما يقتضي حصوله فيها انت ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد صح

المرتفعة يضمحل في الهوا على ما يشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة ولذلك
لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله وقد تخلق النار بالنفاخات
من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل منها
الهوا الجديد كما يشاهد من يزاول ذلك … وقد تحل الاجساد الصلبة
الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد تجد مياه جارية تترسب
حجارة صلدة فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة
وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الما والارض وبدا بصيرورة الارض
ما فقال وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب
الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق
او بالتسحيق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما
يشاهد في الاجزاء الارضية الندية المحترقة كيف يصير ملحا ويذوب بالماء
والاجساد هي الاجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك اشار
الى عكسه بقوله كما تجد مياه جارية تترسب حجارة صلدة وذلك مشاهد
من بعض المياه التي ينعقد حجرا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر هذا
العكس بخلاف نظيره لانه اندر وجودا بالقياس اليها ولم يستانف
له قولا بل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد ثم انتج المطلوب من
الجميع وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها الى البعض والمراد بالاستحالة
ههنا غير المصطلح عليها اعني الحركة الكيفية والسؤال الذي ذكره الفاضل
الشم مما اقتضته قريحة بعض اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل
ان يكون استحالة في الكيف مثلا الهوا الذي صار ما استحال في حرارته
الى البرودة فهو هوا في جوهره لكنه متكيف بكيفية الما ومع هذا الاحتمال
لا يثبت الكون والفساد فليس بشي لانه يقتضي الانكار لامور محسوسة وعلى
تقديره فيحتمل ان يكون العناصر جميعها جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات
ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال اليها العنصر مع زوال السبب المقتضي
اياها دال على حدوث صورة تستحفظها **اشارة وتنبيه** هذه هي اصول
الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاول وبالحري ان يتم بها عدة ذوات
الحركات المستقيمة حتى يوجد خفيف مطلق ينحو بنفسه جهة فوق كالنار و

وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهوا وثقيل ليس بمطلق كالماء
قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد
ومنها انها اركان العالم ومنها انها استقصات تتركب المركبات منها وعناصر
تنحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد
والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان
الاستدلال عليها من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر
من الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل
حال امكنتها في النضد والترتيب ويبين بذلك انها منحصرة في اربعة وان
العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة
… دالى عالم الاجسام
… عتبار كونها اجزاء
… ان للبعض كالاعضاء
… له فبالحري ان يتم
… الاركان في هذه
… فوق كالنار اشارة
… ما يشتمل على ما مر
… تربيع واجب واما
… الشيخ في الشفاء
… لى غاية البعد عن
… م كلها والثقيل المطلق
… لى غاية البعد الذي يمكن
ان يصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك فسره بالطافي فوق الاجرام
كلها اي الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في
طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه
لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا يكون تانك الحركتان
متضادتين كما ظن بعضهم لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الهوا
فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس الى النار نفسها كان

المرتفعة يتحلل في الهواء على ما نشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة ولذلك
لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله وقد تخلق النار بالنفاخات
من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل منها
الهواء الجديد كما نشاهد من تزاوذ ذلك وقد تحل الاجساد الصلبة
الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد تجد مياه جارية تنقلب
حجارة صلبة فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة
وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبدا بصيرورة الارض
ماء فقال وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب
الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق
او بالتسحق مع ما



يشاهد في الاجزاء
والاجساد هي ال
العكس يقول
من بعض المياه ال
العكس بخلاف ونظير
له قوله بل وصلبا
الجميع وهو كون ال
هرنا غير المصطلح
النسـ ما اقتضت
ان يكون استحالة في
الى البرودة فهو هوا
لا يثبت الكون والفساد فليس بشيء لانه يقتضي الانكار لامور محسوسة وعلى
تقديره فيحتمل ان يكون العناصر جميعها جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات
ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال اليها العنصر مع زوال السبب المقتضي
اياها دال على حدوث صورة يستحفظها الطبيعة هذه هي اصول
الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاول وبالحري ان يتم بها عدة ذوات
الحركات المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق يتحرك نحو جهة فوق كالنار و

ثقيل

وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء
قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد
ومنها انها اركان العالم ومنها انها استقصات تتركب المركبات منها وعناصر
تنحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد
والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان
الاستدلال عليها من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر
من الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل
حال امكنتها في النضد والترتيب وبين بذلك انها منحصرة في اربعة وان
العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة
اليها باحد اعتباراتها وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام
العنصرية وقوله وهي الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء
ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء
للحيوان لكنها لا تكون اركانا اول للجميع هي هذه وقوله فبالحري ان يتم
بها عدة ذوات الحركات المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه
الاربعة وقوله حين يوجد خفيف مطلق يتحرك نحو جهة فوق كالنار اشارة
الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر
وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فاذن التربيع واجب واما
الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق منها على ما ذكره الشيخ في الشفاء
فهو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن
المركز ويقتضي طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق
ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن
ان يصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق الاجرام
كلها اي الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في
طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه
لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا يكون تانك الحركتان
متضادتين كما ظن بعضهم لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الهواء
فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس الى النار نفسها كان

المرتفعة تضمحل في الهواء على ما تشاهد ولا تبقى لها حرارة محسوسة و لذلك
لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله وقد تخلق النار بالنفاخات
من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل منها
الهواء الجديد كما يشاهد من براوذ لك قوله وقد تحل الاجساد الصلبة
الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد تجد مياه جارية تترشح
حجارة صلبة وهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة
وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبدأ بصيرورة الارض
ماء فقال وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب
الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق
او بالتسحيق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما
يشاهد في الاجزاء الارضية الذهبية المحرقة كيف تصير ملحا وتذوب بالماء
والاجساد هي الاجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك اشار
الى عكسه بقوله كما تجد مياه جارية تترشح حجارة صلبة وذلك مشاهد
من بعض المياه التي تنعقد حجرا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر هذا
العكس بخلاف نظيره لانه اندر وجودا بالقياس اليها ولم يستانف
له قولا بل وصله بالكلام الاول لانهما من ازدواج واحد ثم انتج المطلوب من
الجميع وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة
ههنا غير المصطلح عليها اعني الحركة الكيفية والسؤال الذي ذكره الفاضل
الشارح مما اقتضته قريحة بعض اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل
ان تكون استحالة في الكيف مثلا الهواء الذي صار ماء استحال في حرارته
الى البرودة فهو هواء في جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال
لا يثبت الكون والفساد فليس بشيء لانه يقتضي الانكار لامور محسوسة وعلى
تقديره فيحتمل ان تكون العناصر جميعها جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات
ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال اليها العنصر مع زوال السبب المقتضي
اياها دال على حدوث صورة تستحفظها اشارة وتنبيه هذه هي اصول
الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاول وبالحري ان يتم بها عدة ذوات
الحركات المستقيمة حتى يوجد خفيف مطلق ينحو نحو جهة فوق كالنار و

ثقيل

وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء
قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد
ومنها انها اركان العالم ومنها انها استقصات تتركب المركبات منها وعناصر
تنحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد
والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان
الاستدلال عليها من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر
من الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل
حال امكنتها في النضد والترتيب وبين بذلك انها منحصرة في اربعة وان
العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة
اليها باحد اعتباراتها وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام
العنصرية وقوله وهي الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء
ذاتية للعالم وقيدها بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء
للحيوان لكنها لا تكون اولا فالاول الجميع هي هذه وقوله فبالحري ان يتم
بها عدة ذوات الحركات المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه
الاربعة وقوله حتى يوجد خفيف مطلق ينحو نحو جهة فوق كالنار اشارة
الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر
وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فاذن التربيع واجب واما
الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق منها على ما ذكره الشيخ في الشفاء
فهو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن
المركز ويقتضي طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق
ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن
ان يصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق الاجرام
كلها اي الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في
طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه
لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا يكون تانك الحركتان
متضادتين كما ظن بعضهم لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الهواء
فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس الى النار نفسها كان

النار سائقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا الوجه
تقرب من الاول وليس به فبهذا الاعتبار يشارك النار لكنه يتخلف عنه وبالاعتبار
الاول لا يريد من المحيط ما يريده النار قال الفاضل الشارح وانما قال خفيف
للبسيط مطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون القسمة حاصرة وليكون متناولا
للمعنيين المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير
واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان
الاول في بيان حصر الاركان كاف على ما مر اما لو قال فالنار خفيف مطلق
كان محتملا ان يكون مع النار شيء اخر هو ايضا خفيف مطلق واحتاج حينئذ
الى بيان مساواتهما بل ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد
لا يستحقه جسمان بسيطان قال وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا
وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه هذا بيان انها التي ينحل اليها
المركبات وتتركب منها واشار فيه الى الاستقراء وتتبع احوال التركيب
والتحليل على ما يذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء المتشابهة
منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمى الفصل بالاشارة و
التنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو
بيان انها اسطقسات المركبات لا بالاستقراء وتشكك الفاضل الشارح في نيل
الهواء بعدم الاحساس والتمثيل بان الحجر اذا وضعنا بين يدينا احسسنا
بثقله ليس بقوي لان الحجر مفصول عن كل الارض فالميل فيه موجود
بالفعل والهواء متصل بكله فالميل ليس فيه الا بالقوة اما المفصول منه
كالذي يكون في الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس به و
استبعاده ايضا لبقاء الاجزاء النارية في بدن الانسان مع كونها مغمورة
في الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوي لانه بالنظر الى ما يحفظ ليس ببعيد
على ما سيأتي وانكاره وجود النار في المركبات بانها لا تنزل عن الاثير الا
بالقسر ولا قاسر هناك ولا تتكون عن غيرها لان استعداد الجزء
المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيره ايضا
ليس على ما يجب لان المعد كاسخان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على
ساير الاجزاء صير الاستعداد لقبول النارية اقوى قال هذه تخلق

منها ما يخلق بامزجة تقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب
المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها يريد بيان
كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة ذو صورة
لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة
للمثل لا حس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية
ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع
هذه الصور كمالات مختلفة اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة
كالانسانية وهو اول لشيء يحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك
وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول وهذه الصور كمالات مختلفة
الاثار يصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر من
المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع لا يحصر
بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على
اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف و
لا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب
الجسمية فانهما مشتركتان ولا بسبب المبدأ المفارق فانه كما سنبين
موجود واحد الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن
بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه
الصور الاربع النوعية التي اجسامها مواد المركبات كما مر والاختلاف
ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد
على اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب و
التركيب يختلف باختلاف مقادير الاسطقسات في القلة والكثرة بقياس
بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف
ذلك لا محالة فتلك الاختلافات الغير المتناهية هي اسباب اختلاف المركبات
فقوله هذه اشارة الى الاسطقسات الاربعة وقوله يخلق منها ما يخلق
اشارة الى المركبات المخلوقة منها وقوله بامزجة اشارة الى الاختلافات
العارضة بعد التركيب وقوله تقع فيها على نسب مختلفة اشارة الى اختلاف
التركيب لاختلاف مقادير الاسطقسات بقياس بعضها الى بعض وقوله معدة

نحو خلق مختلفة اشارة الى ان الاستقصات انما يصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدأها المفارق والخلقة يقال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل وتنبيه الى الكيفيات المختصة بالكميات والمراد هنا مبادى تلك الهيات التى هى الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسى له عرض بين حدين لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنها وهو يشتمل على الامزجة النوعية بين الحدين وكذلك المزاج النوعى على الامزجة الصنفية والصنفى على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاستقصات الى بعض فى المقادير قوله ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها تنبعث كيفيات المحسوسة وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن او ان يختلف عليه الجمود والميعان ومائيته محفوظة وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كانت ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض يريد ان يفرق بين الصور التى هى الكمالات الاولى وبين الكيفيات التى هى من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الاثر من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة اى صورة نوعية يصير ذلك الواحد بها هو على ما بين فى النمط الاول منها تنبعث كيفياته المحسوسة واستدل على مباينتها بتلك بحجتين اثنتين واشار الى الحجة الاولى بقوله وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية او ان يختلف عليه الجمود والميعان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية ومائيته محفوظة وهى صورته النوعية فاذن المتبدل غير المحفوظ فى الحالين وقول الفاضل الشارح ان النار لا تبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال الميعان والجمود عنهما ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها فمسلم وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشىء كيفية ما حال البساطة لا يدل على استلزامه اياها حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا للجميع فى جميع الاحوال الحجة الثانية وهى

اعم من الاولى قوله وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك لان انسانا لا يكون اشد انسانية من آخر وجائز ان يكون اشد حرارة من آخر قال الفاضل الشارح الدليل على ان الصور لا تشتد ولا تضعف ان القدر المعتبر فى التقويم ان زال فقد بطل المقوم ولا يكون ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا لها وان لم يزل بل زاد ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد فى ذاته بل فى عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم فى الكيفيات لان القدر المعتبر فى نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل فلم يكن الزائل معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت الحال فيه غير قار تتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد منها فى آن ما الى ما يوجد فى آن آخر بحيث يكون ما يوجد فى كل آن متوسطا بين ما يوجد فى آنين يحيطان بذلك الآن ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يوجد من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالآخذ فى الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات واما الحال الذى يتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدلها على شىء واحد متقوم يكون هو هو فى الحالين ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشىء هو هو وبين كونه هو ليس هو الحجة الثالثة وهى اعم من الاوليين يشتمل على الفرق بين الصور والاعراض بحسب الماهيات وهى قوله وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كانت ما كانت لواحق فلذلك لا يعد الصور من الاعراض قوله فان حركاتها بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية وقد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هى مبدا اول للحركات والسكونات التى تكون بالطبع وذكر فى هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التى يكون الاشتداد والضعف فيها احد الانواع

الحركات منبعثة عن الصور النوعية فنبه ههنا على ان الصور النوعية هي الطبايع
بعينها بالذات فهي باعتبار كونها مبادي للحركات والسكونات طبايع وباعتبار
كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار كونها مبادي للتغيرات في غيرها قوى
واذا امتزجت لم تفسد قواها والا فلا مزاج قال الشيخ في الشفاء لكن
قوما قد اخترعوا في قرب زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان البسايط اذا امتزجت
وانفعل بعضها من بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد
منها صورته الخاصة وتلبس حينئذ صورة واحدة فتصير لها هيولى واحدة
وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم
من جعلها صورة اخرى من النوعيات فقوله ههنا لم تفسد قواها اشارة
الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه بانه لا امتزاج حينئذ بل هو فساد ما وكون
لان المزاج انما يكون لبقاء الممتزجات باعيانها بل استحالت في كيفياتها
المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى يكتسي كيفية متوسطة توسطا ما
في حد ما متشابهة في اجزائها هي المزاج يريد تحقيق ماهية المزاج فالعناصر
اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الاخر من حيث
انه ينفعل عن ذلك الاخر لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار
الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان متاخرا عنه صار المغلوب غالبا على
غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا مغلوبا معا عن شيء واحد
وكلها محال فاذن يفعل كل واحد منها بصورته وينفعل في كيفيته ولا
يمكن العكس لان الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة
عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل تكسر الصور وتكسر الكيفيات
وهناك يستحيل العناصر في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور
حتى يحصل بينها كيفية متوسطة تستبرد بالقياس الى حارها وكذا في الرطوبة
واليبوسة وتتشابه الجميع تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج فقوله
بل استحالت في كيفياتها اشارة الى حركة الاستقصات في الكيفيات لان
الكيفية نفسها لا تتحرك فلا تستحيل بل تبدل او محلها يستحيل فيها وقوله
المتضادة اي المتخالفة قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي
الذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولا للمزاج

Margin: عندمه

Margin: الخاص

Margin: الى حادها ونستخرج بالقياس صح

الثاني الواقع

الثاني الواقع بين استقصات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الاول
فاذن ينبغي ان يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما معا وقوله متفاعلة
فيها اي الاستحالة يكون في حال تفاعل الصور في الكيفيات وقوله
حتى يكتسي كيفية متوسطة توسطا ما اي اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء
والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى
البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا يكون الكيفية متوسطة على
الاطلاق دائما بل توسطا ما وقوله في حد ما متشابهة في اجزائها
وفي بعض النسخ متشابها في اجزاء الاستقصات اي الكيفية التي في ذلك
الحد يكون متشابهة فيكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي فهذا
بيان ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح امر المزاج مبني على اثبات الاستحالة
والشيخ لم يثبتها الا في الحار والبارد اقول وجود المركبات المتشابهة الاجزاء
التي ليست في ميعان الهواء وجمود الارض دليل على وجود الكيفية المتوسطة فيما
بينها وهي لا تحصل الا بالاستحالة فيها وههنا بحث وهو ان يقال انكم حكمتم
فيما مر ان الصور انما تفعل في ساير المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم
الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما
انكم جعلتم الصور هنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم
الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة
بل المنفعلة هي المادة لكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات و
ايضا لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات و
بيان ذلك ان الصورة النارية مثلا هي المبدا لحصول الحرارة في مادتها
فان انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها فحصلت
الحرارة في المادة شديدة وان امتزج الماء بها اثرت هي ايضا بتوسط حرارتها
تلك في مادة الماء البارد بسبب الصورة المائية فكان تاثيرها فيها نقصان
برودتها كما ذكرنا في الميل سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة
لفعلت فيها حرارته وفعلت ايضا صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى
استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة
تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد

Margin: متشابهة في اجزائها اي حد من الحدود التي لا تتناهى بين الاطراف وذلك الحد يكون صرصر

انفعلت مادة البارد من الحرارة كما تنفعل مادة الحار من البرودة وان لم يكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر ان الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعلة هي المادة المستحيلة في الكيفية لا الكيفية وبعضهم ولعلك تقول لا استحالة في الكيفية ولا في الصورة ولم يسخن الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلية ولا ما يظن انه برد برد بل فشت فيه اجزاء جمدية مثلا فتبين مما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير كما مر بل تكون هناك وكان من المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة و يزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد منها شيء صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبايع ومن ساير الطبايع النوعية وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعدما كان مغلوبا غايبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغايبا بعدما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار يخالطه ويفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون شيء عن لا شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا فالشيخ لما فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الرأي الاخير لانه اشبه بالممكن فقررا لا مذهبهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه على فساده واستدل على ذلك بخمسة امور من المشاهدات قوله فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حين يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه هذا اول استدلالاته وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية

من غير حصو

من غير حصول نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان المحكوكة منهما يحمى بل يحترق من غير نار وهو مما تغلب عليه الارضية والمخلخل هو الذي يجعل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا كهواء الكير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يسخن لا محالة وذلك لان السخونة تستلزم التخلخل فالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضي السخونة ايضا والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يسخن ايضا واعتبر حال المسخن في مستحصف وفي متخلخل هل يمنع الاستحصاف نفوذ ما يسخن بالفشو فيه على نسبة قوامه وهذا استدلال ثان وهو ان المايعين المتشابهين اذا سخنا في انائين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل في الوضع بمعنى الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في المايع لوجب ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الاخر على نسبة القوامين لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك قوله وهل الامتلاء من مصموم مفدوم يمنع البلاغ في التسخين لمنع الفشو وفي بعض النسخ يمنع الفشو اذ كان لا يخرج منه شيء يعتد به حتى يخلفه مكانه فاش يعتد به صمام القارورة سدادها وفدامها ما يوضع في فمها وهذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء الاناء المصموم يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمنع عن تسخين ما فيه تسخينا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء عنه اذ التداخل محال وليس كذلك قوله واعتبر القماقم الصياحة وهذا استدلال رابع وهو ان القمقمة اذا ملئت ماء وشد راسها شدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر ما بها نارا وتصيح صيحة عظيمة هائلة تنفر عنها الدواب وهي من حيل المتجارين محدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا قوله وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد بثقله وهذا استدلال خامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تتصعد بالطبع ولا قاسر هناك فاذن

هو الاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الجلد فلعله يبرد بالطبع مرد ود لانه يقتضى ان يبرد مثلا من غير وضع على الجلد مثل تبرده [illegible] او لعلك تقول ان النارية كامنة يبرزها الحك والخضخضة من غير تولد سخونة ولا نارية هذا هو المذهب الاخر وهو القول بالكمون والبروز وانما اقتصر على الحك والخضخضة لان كون النار فيما يغلب عليه البارد ان بالطبع اغرب وقال الفاضل الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا الهوا حار بالطبع وتاثير المخلخلة فيه تصفيته عما يخالطه من الارض والماء حتى يظهر كيفيته ولا يلزم على ذلك استحالة كيفية قوله فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة العضا فيها مختلفة لبقية منها فاشية في ظاهر الجمر وباطنه وتحس فاشية في جميع جرم الزجاج الذايب عند استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية الا الباقي فيه عند التجمر لكان لا يسعك ان تصدق بكونه كمونا لا يبرزه رض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون وبروز لكان الكثر الكامن برز وفارق ثم الكلام بعد هذا طويل نبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة العضا منها ما ينفصل ويبقى في ظاهر جمرها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان يكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذايب موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه ويرى احساسا ما في باطنه بل لو لم يكن في العضا الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التصديق بوجوده بالفعل فيه وجودا لا يبرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا طويل ان لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من ساير الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا واعترض الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما تكون لكثرة النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم

لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الانسان الحي عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قالته الاطباء والجواب ان الاجزاء النارية التي في الفرفيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والا لزمهم ما مر قوله اعلم ان استضاءة النار الساترة لما وراءها انما تكون لها اذا علقت شيئا ارضيا ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل على مصباح آخر يريد بيان ان النار المرئية ليست ببسيطة والبسيطة شفافة لا لون لها فالمراد باستضاءة النار شعلتها وقيدها بقوله الساترة لما وراءها ليستدل بذلك على كونها مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية المتمكنة من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث تكون النار قوية من ساير اجزائها انما تكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير ساترة لما وراءها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اي لراس الشعلة قوله وربما كان انفراجه وتحجمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول ان التشفيف للانتشار وخلافه لاستعداد الصنوبرية مستحقة النار هذا جواب عن سؤال ذكره وهو ان يقال لعل التشفيف وعدم الظل في اصول الشعل كان لانتشار اجزاء النار وتفرقها هناك وعدم التشفيف والظل فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء تنتشر في قاعدة المخروط وتجتمع في راسه واجاب بانه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس وكان انفراج راس الشعلة وتحجمه اي عظمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف الذي هو اصلها ومع ذلك يكون التشفيف وعدم الظل في اصلها دون الراس قوله فتبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء فهذا هو النتيجة لما مضى قوله واذا استحال اليها النار المركبة التي تكون

منها الشهب استحالة تامة شفت فظن انها طفئت المقعد المعتدل اليابس
لاكتساب الحرارة اعني الدخان المرتفع من الارض انما يعلو البخار لان
اليابس اكثر حفظا للكيفية الفعلية واشد افراطا فيها لذلك فاذا بلغ
الجو الاقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض ومخالطة
ابخرتهما وقربه من الاثير اشتعل طرفه العالي اولا ثم ذهب الاشتعال
فيه الى اخره فترى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الاخر
وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت
غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن انها طفئت وليس ذلك بطفو قوله
لعل ذلك من اسباب طفوها احيانا عندنا وهو كما اذا القينا
شيئا مثلا في تنور مستعر صارت النار فيه شفافة لقوتها فان الشيء
تشتعل ثم تنطفي والاشبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النار
هواء وانفصال الكثافة الارضية دخانا الذي كلما قويت النارية قل
منها لانها تكون اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما تكون
دخانا بقاؤه في النار الضعيفة وذلك لان النار عندنا تكون في الاكثر
ضعيفة لاحاطة اضدادها بها فتستحيل هواء وتنفصل الارضية عنها
دخانا ثم بين حال احالتها الارضية بحسب قوتها وضعفها قوله وهذه
النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس الكلام كان
في المركبات ونسبها في المزاج والجر الى ابطال المذاهب المخالفة لذلك
فهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من
حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول التركيب والمزاج فكان مناسبا
بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه النكتة غير مناسبة
بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه
على ان تكون النار المحيطة بسائر العناصر غير مرئية هو لبساطتها ه
تنبيه انظر الى حكمة الصانع بدا الخلق اصولا ثم خلق منها امزجة
شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال الاخرج
الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان
ليستوكره النفس الناطقة الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ

الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل
بهذه العبارة حكمة الباري تعالى في الغاية لانه خلق الاصول واظهر
منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل
مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل
النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة
فالاصول هي الاستقصات الاربع واخرج عن الاعتدال هو مزاج اقرب
المعادن الى العناصر وانما قال واقربها من الاعتدال الممكن لان
الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود وفي قوله ليستوكره نفسه الناطقة
استعارة لطيفة منبهة على تجرد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة
الطائر الى الوكر واعلم ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها
على كيفية متوسطة وحدانية نسبة ما لها الى مبداها الواحد بسببها تستحق
لان تفيض عليها صورة او نفس تحفظها وكلما كان الانكسار اتم كانت
النسبة اكمل والنفس الفائضة من مبداها اشبه واعترض الفاضل الشارح على قول
الشيخ واعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورته لذاته لا بجعل
غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس ان وجود المحدث بالفاعل و
كونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل بذاته واقول موجد الشيء هو
موجد لصفاته الذاتية فان فاعل السواد هو الذي فعله لونا واما قولهم
تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل
الشيء بل انها انما صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء وليست
بفعل فاعل مباين لهما فان بعض الصفات محتاجة معها الى غيرها و
اعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان
المباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها عن
الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب و
اقول كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه على اعدل الامزجة
على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال
لغلبة الجزئين الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء مما تتعلق بها النفس
اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية

الامزجة

يمكن ان يقال
الكلام كان في
المزاج الذي كان من
جنس الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وهذا البحث في كيفية استضاءة
النار والضوء مناسب للمزاج من حيث جنس الكيفية
المحسوسة وغير مناسب له من حيث النوع ولعل هذا اقرب

قوله اخرج الفعل تفضيل
معطوف على مفعول
اعد لا على ان تكون
فعلا ه

لليس هو مزاج الاعضا بل هو مزاج الارواح التى يقرب الاجزا الثقيلة
والخفيفة فيها من التساوى فهى اقل شى يتعلق النفس به ثم ان تلك
النفوس لتحتاج بسبب محافظة تلك الارواح وكمالها الشخصى والنوعى
اولا الى عضو يحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق هو القلب ثم
الى عضو يغذيها هو الكبد والى عضو يعدها لان يصير مبدا الحس
والحركة هو الدماغ ثم الى ساير الاعضا عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها
فى افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهى الى الجلد والانملة وغيره فيتم
بجميع ذلك الشخص على التفصيل المذكور فى كتب الطب فهذا وامثاله
ليس مما يخفى على الناظر فى كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا
فما له من نور

النمط الثالث فى النفس الارضية والسماوية

انما فصل النفس الى الارضية والسماوية لانها لا يقع عليها بمعنى واحد
بعد اشتراكهما فى معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعى اما
الكمال الاول فقد مر بيانه واما الجسم ههنا فبمعنى الجنس لا المادة
واما الطبيعى فما يقابل الصناعى والمعنى الذى يضاف الى ذلك فتحصل
النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية
هو ان نقول بعد قولنا الجسم طبيعى آلى ذى حيوة بالقوة ومعناه كونه
ذا آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها وغير توسطها ما يصدر من
افاعيل الحيوة التى هى التغذى والنمو والتوليد والادراك والحركة
الارادية والنطق والمعنى الذى يضاف الى ذلك فيتحصل النفس السماوية
هو ان نقول بعد قولنا الجسم طبيعى ذى ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا
حاصلا بالفعل

تنبيه ارجع الى نفسك وتامل هل اذا كنت صحيحا بل
وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشى فطنة صحيحة هل تغفل عن
وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندى ان هذا يكون للمستبصر حتى
ان النائم فى نومه والسكران فى سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان لم
يثبت تمثله لذاته فى ذكره ولو توهمت ذاتك قد خلقت اول خلقها
صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا يبصر اجزاءها
ولا تتلامس اعضاؤها بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق

وجدتها قد غفلت عن كل شى الا عن ثبوت انيتها يريد ان ينبه على
وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغير كامله الذى
يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم واما بالحواس الباطنة جميعا
كالسكران بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن وجود
ذاته ثم زاد ايضاحا بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته
وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر امر واشترط
كونه صحيح العقل للتنبيه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤذيه مرض فيدرك
حالا لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك جملة فيحكم بانه
هى ولا تتلامس اعضاؤه لئلا يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة فى هوى
طلق بفتح الطاء وسكون اللام اى غير محسوس بكيفية غريبة فيه من حر
او برد يقال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر ولا برد ولا شى يؤذى
وانما اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس بشى خارج عن جسده ايضا
فان الانسان فى مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شى كاعضائه الظاهرة
والباطنة وكونه جسما ذا ابعاد وحواسه وقواه وكالاشيا الخارجة
عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات على الاطلاق
واوضحها هو ادراك الانسان نفسه وظاهر ان مثل هذا الادراك لا
يمكن ان يكتسب بحد ورسم او يثبت بحجة وبرهان وقول الفاضل الشارح
ان الشيخ لم يبين ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكمه عليها بانها
برهانية ثم تخلله فى اقامة البرهان عليها ثم تزييفه لبراهينه حتى ظهر
كلها لا فائدة فى الاشتغال بها تنبيه بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده
ذاتك وما المدرك من ذاتك اترى المدرك منك احد مشاعرك
مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان
عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدركها فبوسط تدرك ام بغير وسط
ما اظنك تفتقر فى ذلك حينئذ الى وسط فانه لا وسط فبقى ان تدرك ذاتك
من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فبقى ان يكون بمشاعرك او
بما طنك بلا وسط ثم انظر يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه
الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شى اخر وذلك بالبحث عن

المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع احوال الادراك ما هو وكذلك المدرك
وبدا بالمدرك وقسمه الى المشاعر الظاهره والى الباطنه كالعقل وغيره
وقسم الباطنه الى ما يدرك بوسط او بغير وسط والى ما يدرك بنفسه
او بقوه شي اخر غيره وبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوه
اخرى ولا بتوسط شي اخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما
يغايره فبقي ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهره او الباطنه
بلا وسط وعلى وجه لا يتصور مغايره بين المدرك والمدرك البته
بقيه التحقيق ان المدرك منك اهو ما يدركه بصرك من اهابك لا
لا فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت او هو ما
تدركه بلمسك ايضا وليس هو الا من ظواهر اعضائك لا فان حالها
حال ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض اغفلنا
للحواس عن افعالها فتبين انه ليس مدركك ح عضوا من اعضائك
كقلب او دماغ وكيف ويخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا
مدركك جملة من حيث هي جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من
نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شي اخر غير هذه الاشياء التي
قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في ان
تكون انت انت فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه
ولا مما يشبه الحس مما سنذكره يريد ان يبين ان نفس الانسان
ليست بمحسوسة فبحث عن المدرك وقسمه الى ما يكون اما محسوسا او
غير محسوس وان كان محسوسا فهو اما جزء من البدن او كله وان كان
جزءه فهو اما شي من ظواهر اعضائه او شي من بواطنها وهذه اربعة
اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك شيا من ظواهر البدن بوجهين احدهما
ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو ولكان مدركا
لذاته والثاني ان ظواهر البدن لا تدرك الا بالحواس وهو في الفرض
المذكور كان غافلا عن الحواس وعما يدركه الحواس مع انه مدرك
لذاته وابطل ان يكون المدرك شيا من اعضائه الباطنه بانها لا تدرك
الا بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يؤدي

التشريح وابطل ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين يمتحن من نفسه يجد
نفسه مدركا لذاته وغافلا عن تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب لا
ينفك عن ادراك اجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان الانسان
في الفرض المذكور غافلا عما يغايره فظهر ان المدرك هو شي غير اجزاء البدن
جملة وفرادى التي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها
غير ضرورية للادراك في كونه مدركا لذاته وظهر من ذلك ان المدرك
ليس بمحسوس ولا مما يشبه المحسوس مما سنذكره يعني المتخيل والموهوم آخر
ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذن ان يكون لك
فعل تثبته في الفرض المذكور او حركة او غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض
المذكور جعلناك بمعزل عن ذلك واما بحسب مر مرجحم فان فعلك ان
اثبته فعلا مطلقا فيجب ان تثبت به فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك
بعينها وان اثبته فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم
فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل من ان يكون
معه لا به فذاتك مثبتة لا به اثبات الاشياء التي يخفى وجودها قد
يكون بعللها كما في برهان لم وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل
ووهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلله فان وجوده له اظهر
من وجود علله فان ذهب فعساه يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي
افعاله واثاره فان اكثر القوى يثبت بافعالها واثارها والشيخ
ابطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان
في الفرض المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراكه ذاته ووجه
عام وهو ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص
بفاعله فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل
الانسان به على فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل الفاعل
معين فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه
فلا يمكن ان يستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل
استدلال ناقص لا يتادى الى معرفة ذات الفاعل ما هو فاذن اثبات
الانسان نفسه بواسطة فعلها مع ان الفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في

هذه الفصول الى التطويل ودام اختصاره بحجة على ان ذات الانسان
ليست هي اعضاؤه فقال الانسان عالم بشونه وان كان غافلا عن
جميع اعضائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه و
هذا هو الذي قرره الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته
المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها فكل ما يجعلونه
عذرا عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام واقول ليت شعري ما يريد
بالنفس التي يقولون بها ان اراد بها ذات الانسان المدركة المحركة فلا
مغايرة وان اراد بها شيئا آخر فالشيخ لم يقل بها وينبغي ان يعلم ان
هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال هذا لكنه يتجاهل في كثير من
المواضع تقربا الى الجهال اشارة هو ذا تحرك الانسان لشيء غير جسميته
التي لغيره وتعين مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته
بل في نفس حركته يريد اثبات نفس للانسان غير الجسمية والمزاج
يصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليه من ماخذ اخر وهو الوجه الذي
يثبت به صور سائر الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان صور
المركبات تقوم موادها وتجعلها شيئا ما غير المواد فهي من حيث هي
كذلك مبادي لفصول منوعة ومن حيث يصدر عنها افعال مختلفة هي
قوى وطبائع فمن الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة
من اسطقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف
ميولها الى امكنتها المختلفة والصورة التي يقتصر فعلها على هذا القدر
معدنية ومنها الافعال النباتية التي هي جمع اجزاء اخر من الاسطقسات
واضافتها الى موادها وصرفها في وجوه التغذية والنماء والتوليد
والصورة التي يصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية
ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة والصورة التي يصدر عنها
هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية
واما النفس الانسانية فهي التي يصدر عنها الافعال السابقة كلها مع
النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه
الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس او صورة مثلا

من حيث هي

من حيث هي ذاتها المدركة لنفسها فانها من حيث هي تلك لا يمكن ان يثبت
بافعالها على ما مضى وبدا بما ظهر من الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية
والحس فاستدل بالحركات الارادية المختلفة اولا وذلك لانها تقتضي
مبدا ولا يجوز ان يكون مبداها جسمية الانسان لانها موجودة
لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان يكون مبداها
المزاج لان المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب اجزائه
اما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه في مكان اتفق حدوثه فيه
على ما تقرر وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونه كيفية
متشابهة غير مختلفة بل ربما يمانع الانسان كثيرا في حركته في جهة الحركة
كما اذا صعد الانسان الى جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه
لغلبة الثقيلين فيه يقتضي السفل بل وفي نفس حركته كما اذا اراد الانسان
ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها للثقل والفاضل الشارح
فسر حال الحركة في قوله يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بالسرعة
والبطوء فقال في ذلك في وقت الاعياء فان المزاج يمانع كون الحركة
سريعة كالانسان اذا اراد رفع قدمه فجهة الحركة الارادية هي الفوق
وعند الاعياء لا يكون تلك الحركة سريعة اقول والاظهر انه يريد بحال الحركة
وقت الممانعة الواقعة بينهما في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة و
المزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا
قوله بل في نفس حركته بالرعشة قال لان النفس يحركها الى فوق
والمزاج الى سفل فيتركب الحركة منهما اقول الرعشة لا يتركب من هاتين
الحركتين فقط بل ومن كل حركة في جهة يريدها النفس ومن حركة في
مقابل تلك الجهة يحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه
اذا احدث محرك ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع
ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب
فرجع صاعدا وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى سفل لا
تكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة
تكون اما بان يريدها النفس ولا يقصدها المزاج كما في حال الحركة

الهوى
عن المكان الطبيعي او يعصلها المزاج ولا يريدها النفس كا في حال
وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن
ادراك الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به وهذا
استدلال بالادراك فانه ايضا يقتضي مبدا ولا يجوز ان يكون مبدأه الجسمية
المشتركة ولا المزاج فانه كيفية ما لا يتاثر عما يوافقها في النوع فيمنع
المدرك عن ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على ما
سيظهر ويستحيل عما يخالفها فلا يبقى معه موجودة فكيف يلمس المدرك
بها وهي غير موجودة ولان المزاج واقع بين اضداد متنازعة
الى الانفكاك انما تجبرها على الالتيام ومزاج قوة غير ما يتبع
التيامها من المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام
فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتيام الا يلحق الجامع الحافظ
وهنا وعدم متداعي الى الانفكاك وهذا استدلال بوجود
المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس وهو ان المزاج كما مر انما يحدث
بين استقصات متضادة متسارعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها
الى اماكنها فهو محتاج اولا الى شيء يجمعها بالقسر حتى يمتزج ويلتيم بعد
الامتناع ثم تتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج والى شيء يحفظ الا
الاستقصات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجودا والا تفرقت بحسب
طبايعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود محتاج الى جامع و
حافظ احدهما سبب وجوده والثاني سبب بقائه وهما متقدمان
على الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف
وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده
اي وكيف وعلة الالتيام وحافظه يكونان قبل الالتيام المستمر
الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتيام و
هذا الالتيام متداعي الى الانفكاك عند لحوق الجامع او الحافظ وهن
بالامراض المنهكة مثلا او عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع
العلة وهذا الاستدلال مضعف مؤكد للذي قبله باعتبار المشاهدة فاذن ههنا
هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشيء الذي صار المركب انسانا

كلام

الاجتماع

قوله فاصل

قوله فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء اخر لك ان تسميه
النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك هذه
نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان
مبدأ هذه الافعال هو النفس ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهرا
صرح بانه جوهر فعال وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم
في بدنك وانما كان تصرفه في اجزاء البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه
يتعلق اولا يتعلق بالروح ثم بالاعضاء التي هي اوعيته ثم بساير الاعضاء
الرئيسة التي هي مبادي الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المرؤوسة
الباقية وعند ذلك تصير متصرفا في جميع البدن وانما اختار الشيخ من
الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك
لغرض يذكره في الفصل التالي لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان ماهيته
غير بينة الى ان يبين وانما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما
اراد ان يذكر ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس وذكر
ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على
هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما تستعد
لقبول صورها من مبداها بحسب امزجتها المختلفة ويجب من ذلك تقدم
الامزجة على تلك الصور والان تقولون ان النفس التي هي صورة الحيوان
جامعة لاستقصاته والجامع للاستقصات يجب ان يكون متقدما على المزاج
وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة
نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول
نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لساير الاجزاء بطريق
ايراد الغذاء والله اعلم وقال في رسالته المشتملة على اجوبة مسايل المسعودي
واعلم ان الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بهمنيار
الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو
الحافظ لها فقال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدنه
الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة
لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة
الامام

باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة للمادة
للجنين وبالجملة فاذن تلك المادة تبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل
تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة ثم توجد النفس فهذا ما قاله
هذا الفاضل فيه اقول وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى
من علم النفس في الشفاء فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات
بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة
لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفاء والاشارات
يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح هاهنا وما نقله عن الشيخ في رسالته
وايضا ان كان نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد مدة
الى الناطقة وانما يجري امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان
بارادات متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة من
القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة الالات لها فكيف حدثت المصورة
قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها وكيف فعلت بذاتها فان الالة
ليس من شانها ان تفعل من غير مستعمل اياها وما يقتضيه القواعد
الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين تجمع بالقوة
الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة
مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة
لصيرورتها انسانا فتصير تلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة
حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني تتزايد كمالاته في الرحم بحسب
استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر
عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب الغذاء وتضيفها الى تلك
المادة فتنميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة
مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان تصير
مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال
الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل
الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق
ويبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في

احوالها

احوالها من مبدا حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث في
فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة تستعد
لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان تشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة
فمبدا الحرارة الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها
كمبدا الافعال النباتية وتجمرها كمبدا الافعال الحيوانية واشتعالها
نارا كالناطقة وظاهر ان كلما يتاخر يصدر عنها مثل ما صدر عن
المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما
من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلاث
الاخيرة وهي على اختلاف مراتبها البدن المولود ويتبين من ذلك ان
الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المنيين هو نفس الابوين وهو غير
حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى اخر
العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انهما واحد بهذا
الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول وبالجملة
فالغرض هاهنا على التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين
او شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شيء اخر هو النفس سواء
كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى فهذا الجوهر فيك
واحد بل هو انت على التحقيق يريد ان يبين ان الجوهر الذي اثبته
في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شيء واحد
بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة
ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن ويبين ان كل واحد منهما ينفعل
عن الاخر بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك
لان الشيء الذي يصدر عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك
فيه وذلك بديهي وهو الذي اذا اصابه وهن او عدم تداعى بدنه
الى الانفكاك وذلك تجربي ثم قال وهو انت على التحقيق وذلك
لانك تعلم يقينا انك تتحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك وبعقلك
وان مزاجك يبقى ما دمت باقيا ولو عمرت مائة سنة ويزول عند
حلول الاجل بسويعات فياخذ البدن في الانفكاك والانحلال و

دون
وانما استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك
الافعال النباتية ليتبين لك ان تلك النفس هي انت فانك لا تشك في
صدور هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال النباتية عنك
الى ان يتبين لك بنوع من البيان قوله وله فروع من قوى منبثة في
اعضائك ه وذلك لان النفس واحدة وقد يصدر عنها افعال متنافية
كالشهوة لشيء والغضب على شيء والدفع لشيء والجذب لآخر وهي من
حيث تكون مشتهية لا تكون غاضبة وبالعكس والاشتغال باحدهما
ربما يبعد عن الاشتغال بالآخر فاذن هي مبدأ الاشياء متقابلة يصدر
عنها بحسبها الافعال المتقابلة فتلك الاشياء من حيث هي مبادي التغيرات
قوى ومن حيث هي لا تفعل بانفرادها بل تفعل اذا استعملها النفس
فروع لها بها ارتبطت بالبدن قوله فاذا احست شيئا من اعضائك
شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت القت العلاقة التي بينه وبين هذه
الفروع هيئة فيك قد تفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا
تمكنان من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات ه هذا بيان كيفية تأثر
النفس عن البدن وهو ان يحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال
التي ذكرها وهي كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا ما دامت
سريعة الزوال فاذا تكررت اذعنت النفس لها فصارت النفس كل
مرة اسهل تأثرا حتى يتمكن تلك الكيفية منها ويصير بطيئة الزوال
فصارت ملكة وبالقياس الى ذلك الفعل عادة وخلقا قوله
وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدئ فيعرض فيه هيئة ما عقلية ه
فتنقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر انك
اذا استشعرت جانب الله وفكرت في جبروته كيف تقشعر جلدك
ويقف شعرك ه هذا بيان كيفية تأثر البدن عن النفس وهو ظاهر
ومعنى يقف الشعر هو ان يقوم من الفزع والخشية قوله وهذه
الانفعالات والملكات قد تكون اقوى وقد تكون اضعف ولولا هذه
الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك او الى
الاستشاطة غضبا من نفس بعض ه وهذه اشارة الى ان هذه

احست

قوله

الكيفيات

الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة للشدة والضعف ويختلف الناس
بحسبها في هذه الانفعالات والملكات وذلك لاختلاف احوال نفوسهم
وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون في اخلاقهم الفاضلة
والرذيلة فيكون بعضهم اشد واضعف استعدادا للغضب وبعضهم
للشهوة وكذلك في سائرها الخامس ادراك الشيء هو ان يكون
حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان يكون تلك
الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة
ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية
بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا
او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي
لما فرغ عن اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهي اما مدركة
واما محركة فبدأ بالمدركة وذكر او لا معنى الادراك في هذا الفصل قال
الفاضل الشارح انما قدم الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا
عند الشعور بمطلوب او مهروب عنه فهي متأخرة عن الشعور و
لاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض
الحيوانات كالاصداف والاسفنجات عن الحركة اقول ويمكن ايضا
ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى
ملائم وعن غير ملائم ولذلك لم يكن النبات مدركا والحق انه
لا تقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدأي
فصلين متساويين في الرتبة للحيوان بل الوجه في تقدم الادراك
على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون مطلوبا لذاته كما في الانسان
والحركة لا تكون البتة مطلوبة الا لغيرها وبعد ما تقدم فنقول
الشيء المدرك اما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان ماديا فحقيقته
المتمثلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعا
تاما على الوجه المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان
مفارقا فلا يحتاج فيه الى الانتزاع فقوله هو ان يكون حقيقته
متمثلة متناول للامرين يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا

عنده بنفسه او بمثاله والادراك يعرض له اضافتان احدهما الى ذى الادراك والثانية الى الشى المدرك ولاجل ذلك احتاج فى تعريفه الى ايراد ذكر الشى وهو المدرك والى ايراد ذكر ذى الادراك وهو قوله عند المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك ايضا متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بآلة والى ادراك بغير آلة بل بذات المدرك وللتنبيه على القسمين قيد التعريف بقوله يشاهد ما به يدرك وعلى قوله تشاهدها بحث وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك اخذه فى بيان معنى الادراك فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط قيل الحضور غير كاف فان الحاضر عند الحس الذى لا تلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والجواب ان الادراك ليس هو كون الشى حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك لحضوره عند الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول فى نفس الحس بل ويجوز ان يكون ايضا الحصول فى آلة للحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلا للحس او لم يكن والاشياء المدركة تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون اما فى الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هى نفس حقيقتها واما فى الثانى فهى تكون غير الحقيقة الموجودة فى الخارج بل هى اما صورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك مستفادا من خارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها او لم يكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما ان تكون تلك الحقيقة اى المتمثلة نفس حقيقة الشى الخارج عن المدرك غير مباين له فقدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثالث فقال بعد ذكر القسم الاول فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل فى الاعيان الخارجة مثل كثير من اشكال الهندسة مثلا كالكرة المحيطة باثنتى عشرة قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات التى لا يمكن اذا فرضت فى الهندسة كما تفرض مثلا من الممتنعات ليبين به الخلف فتكون تلك الحقيقة مما لا يتحقق اصلا اذ لا حقيقة لها فى الخارج ولما كانت ما يدرك

فعلم انها

فعلم انها موجودة لا فى الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينه فبابطال القسم الاول يحقق الثانى واشار الى ذلك بقوله وهو الباقى والمثال فى قوله او يكون مثال حقيقته هو الصورة المنتزعة او الصورة التى لا يحتاج الى الانتزاع من الشى الذى لو كان فى الخارج لكان هو فهذا بيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا فى ماهية الادراك اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فلزمه ان لا يكون ما ليس بموجود فى الخارج مدركا وان لا يكون ادراك ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غنى عن التعريف فلا ينبغى ان يعرف وهو حق الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التى وقع القوم فيها واعلم ان جميع ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يقال فى تعريف الحركة مثلا انه حالة ما للمتحرك بل هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذى يشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقايق الاشياء كثيرا ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على اشياء المختلفة وتلخيصها كالحركة مثلا ليتعرفوا حالها اهى بالتساوى فى تلك الاشياء ام بغير التساوى وكيف نسبتها الى ما تتعلق بها وايضا فهم كثير من الناظرين فى الفلسفة من قولهم النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة والمعقولات بذاتها ان مدرك الجزئيات هو الآلة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام فى ذلك وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه لا على ما قالته الحكماء كما سيجى بيانه فى موضعه فمن اعتراضات الفاضل الشارح فى هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر فى الخارج وح لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه وان

المتخيلة لم لا يجوز ان تكون موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطون او
بغيرها من الاجرام الغايبة عنا وهذا وان كان مستبعد الكنه بالتزام
ان صورة السماء في الذهن مساوية للسماء غير مستبعد والجواب عن
الاول ان من الصور ما هو مطابقة للخارج هي العلم ومنها ما هي غير مطابقة
للخارج هي الجهل اما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع
وجودها في الخارج فلا تكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا و
وعن الثاني ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات المتناقضة
لانفسها موجودة في الخارج ولا امكن ان يذهب الى ذلك ذاهب واما
القول بكون الصورة المدركة في جسم غايب عن المدرك اليس مستبعد فقط
بل انما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة وليس كذلك القول بان
صورة السماء المنطبعة في آلة الادراك مساوية للسماء لاحتمال ان
تكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو له الادراك او في القوة المدركة
الحالة فيه اللذين لاحظ لهما في الصغر والكبر من حيث ذاتيهما او لا
لاحتمال ان تكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء وذلك غير قادح
في المساواة بحسب الصورة فان الكبير والصغير من الانسان متساويان
في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا فمجرد الاستبعاد الذي
ادعاه لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول
بان الادراك انما يكون بصورة مطلقا بل غايته ما في الباب انه يرد على
القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية
والتخيل يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا
يرد على ساير الادراكات الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين
ايضا على القائلين بالشعاع او على من يذهب مذهب الشيخ ابي البركات
في القول بان الصورة المتخيلة منطبع في النفس ولولا ان هذا البحث
خارج عما في الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا
القدر يقتضي التعسف ومنها قوله انه لزم من قول الشيخ اثبات الصورة
الذهنية فانما لزم فيما لا يكون موجودا اما المحسوسات التي لا تدرك
الا اذا كانت موجودة فيحتمل ان تكون ادراكها اضافة ما للمدرك
في الخارج

اليها والجواب

اليها والجواب ان الادراك معنى واحد انما يختلف باضافته الى الحس او العقل
فاذا دلت ماهيته في موضع على كونه امرا غير مضاف عرضت له الاضافة علم
قطعا انه ليس نفس الاضافة اينما كان ومنها قوله حصول الاستدارة و
الحرارة في القوة المدركة يقتضي صيرورتها مستديرة حارة والجواب ان
الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا
وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم
من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديرا وان
كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا يقتضي ان يصير محلها مستديرا واما
الحرارة فانها لا يقتضي كون محلها حارا الا اذا كان الحال هي بعينها و
المحل جسما خاليا عن ضدها من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك
ان صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية ان تجعلها حارة
فضلا عن ان تجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له حارا والاعتراضات
التي اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية تجري مجرى هذه و لا
الاشتغال بها يقتضي تطويل شرح الكتاب بما ليس في مسنده واما احتجاجاته
بعد تسليم احتياج الادراك الى حصول صورة في المدرك على انه امر وراء
ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك السواد عبارة عن حصوله للشيء
فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك
او التشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر و للعرض وحصول
العرض للعرض والجوهر والصورة للمادة او للجسم وعكسها والحاضر
لما حضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان للحصول الادراكي معلوما
ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام
بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك لا للشيء
على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم
يجب ان يكون الاسود مدركا للسواد ومنها قوله وايضا لوجب انا اذا
اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائم بجسم واعتقدنا حلول السواد فيه
ان نكون ان نقطع بكونه عالما به والجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه
ان كان على سبيل حلوله في الاجسام فهو جهل وسخف وان كان على سبيل

حلوله في المجردات فهو مغني كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ
المترادفة وأما قوله فانا بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال
فيه قد نتشكك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا
ويدل ذلك على ان كون الشيء عالما بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له
فالجواب ان ذلك انما يقع اذا لم يحقق ان ذاته باي وجه لذاته وان
غيره باي وجه حصل له فان معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده
وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وبصفاته
كما يجي بيانه لم نتشكك في ذلك ومنها قوله اذا كان نعقل ذاتنا نفس
ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون علمنا بذاتنا وح
يكون ايضا هو ذاتنا بعينه وهلم جرا في التركيبات الغير المتناهية و
اما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا
نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي والجواب عنه ان علمنا بذاتنا
هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد
يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره واما قوله
حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء وايجاد
الشيء من الشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه فالجواب
ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه
معالج باعتبار اخر وليس بكاف في الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد
على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة يحصل في الخيال او في الجليدية
والادراك يكون في الحس المشترك او ملتقى العصبتين فلو كان نفس الحصول
ادراكا لكانا معا والجواب ما مر وهو ان الادراك ليس هو حصول
الصورة في الالة فقط بل حصولها في المدرك لحصوله في الالة
وههنا الادراك لا يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل
في النفس بواسطة ما يتاتى الانتقال عند حصول الصورة في الموضعين
المذكورين او غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود
في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات و
الجواب ان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول

مثاله في الآلة

مثاله في آلة المدرك وعدم التميز بين المدرك والادراك هو منشا
هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين ايضا عليه
وهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج و
الشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه
ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط فيه الاول دون الثاني
فهذه جملة من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا
عليها ايثارا للاختصار فان فيها وفيما سياتي من بعد لكفاية لمن اخذت
الفطانة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب تنبيه الشيء قد يكون محسوسا
عندما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد
الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما
يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عندما يكون
محسوسا يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم
يؤثر في كنه ماهيته مثل اين وكيف ووضع ومقدار بعينه ولو توهم
بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهية انسانيته والحس يناله من حيث هو
مغمور في هذه العوارض التي يلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده
عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل
في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك
العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة
المذكورة التي يتعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها
واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكفوفة باللواحق الغريبة
المشخصة مستثبتا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا
لما فرغ من بيان معنى الادراك اراد ان ينبه على انواعه ومراتبها
انواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل والاحساس
ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيآت مخصوصة
محسوسة من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض
ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه
فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيآت المذكورة ولكن في

الغواشي

الماهية

حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك معاني غير محسوسة من الكيفيات
والاضافات مخصوصة بالشي الجزئي الموجود في المادة لايشاركه فيها غيره
والتعقل ادراك الشي من حيث هو هو فقط لا من حيث شي آخر سوا اخذ
وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك فهذه
ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروط بثلثة اشيا حضور المادة
واكتناف الهيات وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول
والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا نسبت الى
مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه ماليدركه الحس والخيال
بانفراده بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال وبذلك يتخصص مدركه
ويصير جزئيا ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في
ساير كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من
حيث هي صلحت لان تقع على كثيرين ولان لاتقع الا على واحد وانما
تختلف في ذلك بانضياف معاني غيرها اليها لا اختلافها باختلاف تلك
المعاني ولايليق بها شي من تلك المعاني من حيث ماهيتها فالمعنى الذي
ينضاف اليها ويجعلها جزئيا شخصيا هو المادة اولا لان زيد الا باين
عمروا بالانسانية ولابما تقتضيه الانسانية نفسها انما يباينه بتشخصه
المادي ثم بما يستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالاين والكيف
وغيرهما ثانيا فالصورة الحسية منتزعة نزعا ناقصا مشروطا
بحضور المادة والخيالية منتزعة نزعا اكثر لكنه غير تام والعقلية
منتزعة نزعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة وانما تمثل بالابصار لانه
اظهر انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشي الغريبة عن الماهية
بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والماهية ولوازم الماهية
كالزوجية للاثنين لاتكون غريبة عن الماهية وايضا لاتكون بحيث
يمكن ان تزال وايضا لاتكون مثل هذه الغواشي عند ما يكون الشي
محسوسا فقط ابل وعند ما يكون معقولا ايضا وقد اورد في هذا الموضع
سوالا وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول
العرض في الموضوع تكون جزئية وتكون تشخصها وعرضيتها وحلولها

في تلك النفس

في تلك النفس ومقارنتها بصفات تلك النفس عوارض لاتنفك عنها
وهذا يناقض قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض
الغريبة وايضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لايمكن ان تكون
جزا من ماهية الاشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذن
تلك الصورة ليست بمجردة ولا بمشترك فيها واجاب بان الانسانية
المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم
المتعلق بها من حيث هي علم كلي مجرد لان معلومه كذلك لا لان العلم
في ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا تعويلا على
فهم المتعلمين والمتاخرون اذ لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في
العقل صورة مجردة كلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه
واقول الانسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالانسانية
المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما
ولاهي فيهما معا لان الموجود منها في احدهما لايكون نفسها بل
جزا منها فهي انما تكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث
كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها متعلقة
بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة
تلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولان لاتكون
لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه او
اي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد حصل في عقله
تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون
تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق
المادية الخارجية وان كانت باعتبار اخر مكنوفة باللواحق الذهنية
المتشخصة فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شي اخر ويدرك به
شي اخر وبالاعتبار الاخر مما ينظر فيه ويدرك نفسه فاذن
الصورة التي ذكرها هذا الفاضل حالها هنا هي الطبيعة الانسانية التي
ليست في الحقيقة كلية ولاجزئية واما التي سماها المتقدمون كلية
وتبعهم المتاخرون في ذلك فلم يتعرض له البتة والعجب منه انه محقق

تحقيقه هذا ما قاله في مواضع غير معدودة وهو ان الكليات
لا توجد في الخارج قوله واما ما هو في ذاته بري عن الشوائب المادية
واللواحق الغريبة التي لا يلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته
ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعقله لان يعقل ما من شأنه ان يعقله بل
لعله في جانب ما من شأنه ان يعقله اقول الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا
ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقا غريبا
لانه مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا
تصريح بان لوازم الماهية ليست من العواشي الغريبة فذلك الشيء لا يمكن
ان يكتنفه الا بالماهية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج الى التجريد فان لم
يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه معقول
غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة يحتاج الى عمل يعمل
بنفسها كالفكر مثلا ليصير عاقلة له فالضمير في قوله بل لعله يعود الى
العمل ويحتمل ان يعود الى المعقول لان ذلك الشيء من شأنه ان يكون
عاقلا بذاته كما يجي بيانه وهو معنى قوله بل العلة في جانب ما من شأنه ان
يعقله كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شأنه ان يكون عاقلا والى
ما ليس من شأنه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شأنه ان يكون معقولا بذاته
والى ما ليس من شأنه ذلك فاشار الى ان ما من شأنه ان يكون معقولا بذاته ليس
من القسمة الاولى من القسم الذي ليس من شأنه ان يكون عاقلا بل هو من
القسم الاخر اعني ما من شأنه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك جزما
لانه لم يثبته بعد وسيأتي بيانه واورد الفاضل الشارح شكا بعد ان ذكر المراد
من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كخشب السرير او معقولا كالهيولى و
سواء متقوما بالحال كالهيولى او مقوما له كالموضوع وذلك الشك ان المحل
ماهية معقولة لانا نعقلها نعقل الحال فيها فان من عقل ثبوت الشكل
للخشب فقد عقلهما فاذن ليست هي مانعة عن التعقل واجاب بان
التعقل انما كان حصول ماهية المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل
هو المادة لا غير لان كل ما ليس في محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة
لذاته فهو معقول لذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم بمحل لم يكن حقيقته

حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره
بعمل يعمل به ذلك الغير وهو الانتزاع اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي
فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصور المعقولة حالة في
محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها لتصير معقولة والحق ان المادة
ههنا هو الهيولى لا غير فانها هي المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور
والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع وهي وجميع
ما يحل فيها يمكن ان يؤخذ من حيث هي كذلك وح لا يكون شيء منها
معقولا ويمكن ان يؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة وح يكون جميعها
معقولة وهذا هو منع المادة عن كون الشيء معقولا واما كون الشيء
عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته لا بسبب عمل
عامل كما سيأتي بيانه [اشارة] لعلك تتشوق الآن الى ان نشرح لك امر
القوى الدراكة من باطن ادى شرح وان نقدم شرح امر القوى
المناسبة للحس اولا فاسمع اقول لما فرغ من بيان انواع الادراكات
شرع في اثبات القوى المدركة واحوالها وابتدأ بالحيوانية وهي تنقسم
الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم يكن
محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام
طويل غير مناسب لسياقة الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة
فلمناسبتها لما مضى ولبناء ما سيأتي من احوال النفس الناطقة
عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان
اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى تنقسم الى
مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن ان يدرك
بالحواس الظاهرة وهو يسمى صورا واما لما لا يمكن وهو يسمى معاني
والمعينة تعين اما بحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدركة
من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة
اما المدركة الصور او المدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى مدركة
الصور وتسمى حسا مشتركا لانها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة
بالتأدية اليها والثانية معينتها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة و

الثالثة المتصرفة في المدركات وتسمى متخيلة ومعه متفكرة باعتبارين
والرابعة مدركة المعاني وتسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينتها بالحفظ
وتسمى حافظة وذاكرة واذا اسميت الجميع مدركة وانما كانت المدركة منها
اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها وابتدا الشيخ بشرح
الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقي بالمتعلمين
عما هو اظهر عند الحس الى ما اقرب الى العقل قال اليس قد تبصر القطر النا
النازل خطا مستقيما والنقطة الدايرة بسرعة خطا مستديرا كل ذلك على
سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما
يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او المستدير كالنقطة لا
كالخط فقد بقي اذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم اولا واتصل بها
هيئة الابصار الحاضرة فعندك قوة قبل اليها تؤدي البصر كالمشاهدة
وعندها يجتمع المحسوسات فيدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات
بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبها تتمكن العوتين يمكنك ان تحكم بان هذا
اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي
بهذين الامرين يحتاج ان يحضره المقضي عليهما جميعا فهذه قوى
هذا بيان اثبات الحس المشترك والخيال و[illegible] استدل على وجود كل
واحد منهما منفردا وعلى وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال
على الحس المشترك منفردا فهو قوله اليس قد تبصر القطر النازل الى
قوله اليها تؤدي البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود في
الخارج كنقطة والمرئي كخط والنقطة المتحركة ترتسم في البصر عند
وصولها الى مكان ما بحسب المقابلة بينهما وتزول عنه
بزوال المقابلة والمقابلة انما تحصل في آن تحيط به زمانان لا م
حصول لها فيهما لكون الحركة غير قارة فلو لا شي اخر غير البصر
يرتسم فيه تلك النقطة ويبقى قليلا على وجه يتصل فيه الارتسامات
المتتالية في البصر وفيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم ير خطا
فاذن ههنا قوة قد يبقى فيها الارتسام البصري مشاهدا هذا واما
قوله وعندها يجتمع المحسوسات فيدركها فاشارة الى خاصية

اخرى لهذه

القبول والحفظ فيهما مفترقان لامكان تحقق الحفظ بدون القبول كما اذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم لا يدرك الشخص صورة ما ابعد زوال المرض ليحفظ الصورة التي كان قبل المرض يحفظها فلا بد ان يكون مبدا ادراك الصور غير المبدا حفظها وهذا الجواب لو صح فهو دليل برأسه غير ما نقله الامام فانه ليس بالاستدلال بافتراق القبول والحفظ بل بمجرد تغايرهما على تغاير مبدايهما بالجزء والمثال ولو استدل بافتراقهما لم يحتج الى الجزء والمثال على ان قوله اجتماع القبول والحفظ لا يدل على وحدة مبدايهما مستدرك في الاستدلال بل يكفي ان يقال نحن لا نستدل على تغاير المبداين بمجرد التغاير بل بالافتراق

اخرى لهذه القوة وهي التي لاجلها لقبت بالمشترك وانما ذكرها ههنا
لتعريف القوة بها وسيورد الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح
على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات
في الهواء بان يكون كل شكل يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة اليه
فانه يحدث قبل زوال الشكل السابق فيتصل التشكلات وترى
خطا قال وهذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج
سفسطة وجهالة ثم قال ولم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر
والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل ليس برهانيا و
التجربة لا تفيده والجواب عن الاول ان بقاء الشكل السابق عند
حصول الشكل بعده يقتضي الخلاء فان التشكل انما حدث في الهواء
لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج
المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء وعن الثاني ان
القول بذلك اولى بان ينسب الى السفسطة والجهالة من القول
بوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه مع كونه
مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا
يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك
قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال
واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة وهو ظاهر قال له
الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين
احدهما ان المدرك قابل والقابل يغاير الحافظ لحجة هي ان الواحد
لا يصدر عنه الا واحد ولمثال هو ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها
يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب
ان يقبل الصور حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك
المدرك لاشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة واقول
اجتماع القبول والحفظ في شي لا يدل على وحدة مصدريهما فانهم يجوزون
اجتماعهما في شي واحد لقوتين فيه كالارض واما افتراقهما في صورة
يدل على مغايرة المصدرين والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليس بشي

لان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالعقد الاول شيئا واحدا
ثم تكثر بقصد ثان او كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس
المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبوبة المادة ثم يصير مستثبتا
للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام
تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير
مدركا للضدين لكون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يكثر فعله
فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها قال والثاني ايضا ضعيف لان
ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة اخرى واقول
ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا
مناقضا للحكم الكلي بان كل ما يقبل شيئا فهو ما يحفظه فان ذلك يدل
على مغايرة القوتين بالضرورة قال والوجه الثاني ان استحضار الصور
والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان
الاستحضار حصول الصور في القوتين والذهول حصولها في الحافظة
دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف لان
تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك
ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير
يحتمل ان يكون الصور حاصلة في الحس المشترك دائما والاستحضار
موقوف على حصول ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها حافظة
مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلتم حافظتها
العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظا للحس المشترك ايضا والجواب
عنهما ان وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصولها في
الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت
حاصلة في الآلة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع
تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون
المحسوسة واما قول الشيخ وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا
اللون غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما معا وهو
بناء على ان النفس لا تدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريره انها

لاتدرك

لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات
فاذن لا بد لها حين تحكم على ابيض ما انه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض
والحلاوة معا بها ولا محالة يكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة
نسبة واحدة وايضا كان النفس لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة
للجميع فانها ايضا لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فبعد
صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الاخر والالتفات
اليه واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم
بكلي على جزئي فالحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان تكون النفس
التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة لها
ولكن لاحدهما بآلة وللاخر بغير آلة قال والذي يدل على ابطال
هذا القول بالحس المشترك علمي بالضرورة اذا ذقت طعاما ان
الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقال بل هو
العقب او الكعب واذا ابصرت شيئا فلست مبصرا له مرتين احدهما
بالعين والاخرى بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال ان
انطباع ما يراه الانسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي اما
اختلاط الصور او انطباع كل واحد في جزء هو في غاية الصغر
الجواب عن الاول انك ايضا بالضرورة تجد الفرق بين الذوق
وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق ليس في عقبك وعن الثاني
انه استبعاد محض وذلك لقياس الامور الذهنية على الخارجية
قوله وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك في المحسوسات
الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طريق الحواس مثل
ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة
غير محسوس وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات النعم قوة تحفظ
هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور هذا بيان
اثبات الوهم والحافظة اما الوهم فقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية
لم يتأد من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة و
المخالفة من اشخاص جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة

مدركها وكونها مما لم ينياد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها
في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك
ايضا بان الانسان ربما يخاف شيا يقتضي عقله الامن منه كالموتى و ما
يخالف عقله فهو غير عقله واما الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها
لساير القوى كما مر وما في الكتاب ظاهر واما قول الفاضل الشارح
الصداقة التي بيني وبين ولدي كلية فيجاب بان يقال هب انها كلية و
لكن الكلي لا بد له من اشخاص جزئية وكلامنا في جزئيات الصداقة الكلية
وايضا الاستيناس الذي يدركه الشاة من صاحبها في وقت تابعيته
جزئي مدرك بغير العقل وكلامنا في مثله قوله ولكل قوة من هذه
القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك
وبنطاسيا وآلتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في
مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب
في البطن المقدم لا سيما في جانبه الاخير ذكر علماء التشريح ان الحامل
لقوة الشم زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم الدماغ
الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم يلحقهما صلابة العصب
الحامل لقوة الابصار الزوج الاول من الازواج السبعة التي هي الاعصاب
النابتة من الدماغ وهما مجوفتان يتلاقيان فيفترقان الى العينين
والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي
منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ
وينفذ هذه الشعبة في نقبة في الفك الاعلى الى اللسان والحامل لقوة
السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج الخامس الذي منشاه خلف الزوج
الثالث ومبدأ هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل
لقوة اللمس ساير الاعصاب وخصوصا النخاعية فتبين من هذا ان مبدأ
اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ واكثرها ومبدأ اعصاب
اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبداه ايضا الدماغ واكثرها نخاعية فلاجل
ذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هي الروح المصبوب في مبادي عصب
الحس لا سيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس

المشترك كرأس عين يتشعب منه خمسة انهار وكان الروح المصبوب في
البطن المقدم هو آلة للحس المشترك والخيال الا ان ما في مقدم ذلك
البطن بالحس المشترك اخص وما في مؤخره بالخيال اخص وانما يتادى
الادراكات الحسية من الحواس بواسطة الارواح التي في الاعصاب الى
التي في مباديها المشتركة المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم والفاضل
الشارح فسر التادية بان تسير الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى آلة
الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد وبالتشنيع الوارد على تفسيره
والتادية ههنا استعارة عن ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب
الى كل حس محسوسة وبواسطة الروح الذي هو مبدأ مشترك للجميع مثل
جميع المحسوسات واتصال الاعصاب ليس لتمهيد طرق تسير فيها الكيفيات
فان الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها وادراك النفس
ليس يتاخر عن ملاقاة الحواس للمحسوسات بزمان يقطع فيه تلك
المسافات بل هو لاتصال الارواح بمبدأ واحد مجتمعة في موضع بعدها
للاحساس وباقي كلام الشيخ ظاهر قوله والثالثة الوهم وآلتها
الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط قال الشيخ في
الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما
ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية وبالصورة
الحسية وعنه تصدر اكثر الافعال الحيوانية الى هنا كلامه قوله فيكون
الدماغ كله آلتها هو لكونها مصدرا لاكثر الافعال المتعلقة بالروح
الدماغي في الحيوان واختصاص التجويف الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة
على ما يجي ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على المتخيلة قوله ويخدمها قوة
رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها من الصور الماخوذة عن الحس و
المعاني المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني وتفصلها عنها و
تسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها
في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم وبتوسط
الوهم للعقل معناه واضح والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرف
بواسطتها في المدركات ويتم بذلك التصرف ادراكه لها قال الفاضل

الشارح ان كان لهذه القوة ادراك كان الشئ الواحد مدركا و
متصرفا وان لم يكن له ادراك مع انه متصرف بالتركيب والتفصيل
بطل قولهم القاضي على الشيئين لابد وان يحضره المقضي عليهما وايضا
استخدام الوهم اياها بصرف فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف
معا والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها
في شيئين تقتضي حضورهما لا ادراكها لهما اذ لا يجب ان يكون كل حاضر
متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشئ الواحد يمكن ان يكون
مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب
آلة او كلاهما بحسب آلتين والباقية من القوى هي الذاكرة و
سلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الاخير وهو الثها هذه
هي القوة الخامسة وهي حافظة المعاني ومعينة للوهم بالحفظ ويسميها
قوم ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني
مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل
الى قوة وجب ان تكون القوى ستا وهذا شئ ذكره في القانون
واقول ان الشيخ ذكر في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر
فلسفي انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب
عن مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان وليس ذلك مما يلزم
الطبيب فهنا لم يحكم بالتغاير مطلقا وقال في الشفا وهذه القوة
يعني الحافظة تسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها
ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعيدة
اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض على الحافظ
واحدا واحدا من الصور الى اخر قوله وهذا يدل على انها هي الذاكرة
ولكن باعتبار اخر والحق ان الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب من
ادراك لشئ ادرك في وقت اخر وحفظه على ما صرح به الشيخ في
اخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر فاذن
الذاكرة ليست قوة بسيطة بل هي مبدأ فعل مركب من افعال قوتين
مدركة وحافظة والمسترجعة مبدأ فعل مركب من افعال ثلث قوى

متصرفة ومدركة

متصرفة ومدركة وحافظة وههنا بحث آخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان
الشيخ قال في الشفا في اخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في
النفس ويشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة و
المتذكرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها
متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما
ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها فهذه حكاية الفاضل
وذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوى اقول وقد قال الشيخ ايضا
قبل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة
وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كانها القوة الوهمية بالموضع
لا من حيث تحكم بل من حيث تعمل لتصل الى الحكم وقد جعل مكانها واسطة
الدماغ لتكون لها اتصال بالخزانتين المعنى والصورة وهذا حكم صريح بان
حامل المتصرفة والوهمية عضو واحد ومذهبه ان القوة الواحدة
بالالة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين فاذن صدور فعلين مختلفين
هما الادراك والتصرف عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتمال
ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا وهذا شئ لا يمكن ان يذهب
على مثل الشيخ فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة
والمتخيلة والمتذكرة ان جميعها بالذات واحدة وكيف والمتذكرة التي
هي الحافظة على ما ذكر من قبل لا شك في انها الخازنة التي موضعها مؤخر
الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان
المبدأ الذي ينسب اليه التخيل والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم كما ان
مبدأ الجميع في الانسان هو الناطقة ولذلك جعله رئيسا حاكما على
القوى الحيوانية وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هي الا
الالات لها ان الفساد اذا اختص بتجويف اورث الافة فيه هذا استدلال
متعلق بالطب على كون هذه الاعضاء مواضع لهذه القوى والطبيب
لا يميز بين المدرك والحافظ ولا يعرض لاثبات الوهم انما يميز هذه التميزات
الحكيم فالقوى عند الاطباء ثلث خيال آلته البطن المقدم وفكر آلته
البطن الاوسط المسمى بالدودة وذكر آلته البطن الاخير قال الفاضل

الشارح هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى هي في هذه الاعضاء لانها
يحتمل ان يكون مفارقة او قائمة بعضو اخر وانما يختل افعالها باختلال
هذه المواضع لانها آلاتها فان افعال العاقلة يختل باختلال الدماغ
واقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا كونها آلات لهذه القوى
ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة في هذه الاعضاء او بشيء
آخر لانه بحث آخر قال اعتبار الواجب في حكمة الصانع تعالى ان يقدم
الاقبض للجسماني ويؤخر الاقبض للروحاني ويقعد المتصرف فيهما حكما
واسترجاعا للمثل المنحية عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته
هذا تاكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى ماخوذ من الغاية
فانها تفيد معرفة منافع الاعضاء على ما يذكر في الطبيعي والطب وفيه
تنبيه على العناية الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة
الاشباح الخيالية الى الجرم دون الجسم ودقيق نسبة المثل الوهمية الى
الروح دون النفس او العقل استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال
الفاضل ان الاستدلال بكون الحس الظاهر في مقدم الراس والوجه
على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع مع انه
خطابي غير مستمر لان السمع واللمس في موخر الراس والذوق في وسطه
وليس جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون الابصار والشم
هناك باولى من ان تجعل في موخره مع ان احتياج الحيوان الى اللمس
اكثر واقول ان الشيخ وان ذكر قبل هذا ان آلة الحس المشترك هو
الروح المصبوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون
الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر هناك صريحا بل ذكر فايدة
الترتيب وايضا ان سلمنا انه علل بذلك لكن في قول هذا الفاضل ان
السمع في موخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثاني من المقالة
الثامنة عشر من الفن الثامن في الحيوان من الشفا بهذه العبارة و
لين مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع
ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى جهة المقدم اولى وذكر في الفصل
الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس من الاعصاب

الدماغية بهذه العبارة وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجزء المقدم من
الدماغ ومنه حس السمع فهذه حكاية كلامه وان كان حال العصب السمعي المنابت
عن الذوق في هذه فما ظنك بالذوقي واما اللمس فلما كان اكثر اعصابه نخاعية
للمنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يمكن تعلقه بموخر الدماغ اكثر من تعلقه
بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر على الاطلاق والحجة التي
اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمة
ببعض المدركات على بعض وختم بها الفصل فهي خالية عن الفايدة لانهم
معترفون بذلك الا انهم يذهبون الى انها مدركة للمعقولات بالذات و
للمحسوسات بالآلات واذ قد تقدم ذكر ذلك مرارا فلا فايدة في التكرار
الشارح واما تطبيق هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية على سبيل
التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي لها ان تعقل جوهر له قوى وكمالات
يريد ذكر القوى التي يختص الانسان بها وانما قال على سبيل التصنيف لان
القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذات لكونها مبادي افعال
مختلفة وكان تفصيلها على سبيل التنويع وهذه غير متباينة بالذات لكونها
متعلقة بذات واحدة مجردة انما تختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس
الى تلك الذات عوارض وكانها اصناف والكمالات المذكورة ههنا هي
الكمالات الثانية وهي افعال هذه القوى قال فمن قواها ما لها بحسب حاجتها
الى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب
فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل بها الى اغراض اختيارية
من مقدمات اولية وذائعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظري في الرأي
الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي قوى النفس ينقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون
باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع لتصرفاتها مكملة اياه تاثيرا اختياريا
والى ما يكون باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعدادها
ويسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه القوى
باشتراك الاسم او تشابهه والشيخ بدا بالاولى لانها اظهر فالشروع في العمل
الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتاتى الا بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل
باب وهو ادراك رأي كلي مستنبط من مقدمات كلية اولية او تجربية او ذائعة

اولطبيعة تحكم بها العقل النظري ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك
الراي الكلي من غير ان يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي يستعين بالـ
بالنظري في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية او محسوسة
الى الراي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده في معاشه و
معاده ومن قواها مالها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل
فاولاها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا
وهي المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاول
فتتهيأ بها لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت
ضعيفة او بالحدس فهي زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا
بالملكة وهو الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء
ثم تحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان تحصل لها المعقولات
بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون
لها ان تحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت من غير
افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه
القوة تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة الى العقل التام ومن
الهيولاني ايضا الى الملكة هو العقل الفعال وهو النار وهذا اشارة الى
قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون
باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل
والقوة مختلفة ايضا بحسب الشدة والضعف فمبدأها كما يكون للطفل من قوة
الكتابة ووسطها كما يكون للامي المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر
على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة
للمرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبيها اياها بالهيولى الاولى الخالية
في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص
النوع في مبادي فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا
بالملكة وهي ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية
بحال الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومن ثم
الناس تختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق ما لنفسه اليها يبعثها

ضعفى

ولو لم تمسسه نار

على حركة فكرية

على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكرة
ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق او لا مع شوق وهو من
اصحاب الحدس ويكثر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو
قوة قدسية يسبح ابنائها واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فتسمى
عقلا بالفعل وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية
بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر او الحدس وهذه قوة للنفس وحضور
تلك المعقولات بالفعل كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها
مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني
الى درجة العقل المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجها
غيرها وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات الى العقل
الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس وفي
بعض نسخ الكتاب توجد هكذا وان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا
بالملكة مع الواو العاطفة والفاصلة الشاذة لذلك يحمل العقل
بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية وذلك سهو
منه يشهد به ساير كتب الشيخ وغيره ومنشأ هذا السهو هو وجود
الواو المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس فهي زيت ايضا وبين
قوله ان كانت اقوى وهي زايدة الحقها النساخون خطأ والتقدير
اتصال الكلامين وليس قوله فتسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان
كانت اقوى بل عطفا على قوله فتتهيأ بها لاكتساب الثواني لان
المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل واذا تقرر
هذا فنقول لما كانت الاشارات المترتبة في التمثيل المورد في التنزيل
لنور الله وهو قوله عز من قائل اللَّهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ
نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا
كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ
يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ
مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ مطابقة
بهذه المراتب وقد قيل في الخبر مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فقد عرف ربه ففسر

الشيخ تلك الاشارات بهذه المراتب وكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني
لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح
والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة لانها شفافة في نفسها قابلة للنور
اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكرة لكونها مستعدة لان يصير قابلة للنور
بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه اقرب الى ذلك
من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية
لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل ونور
بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة نور للنفس والنفس القابلة لها نور
اخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه نير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه
والنار بالعقل الفعال لان المصابيح تشتعل منها قال الفاضل الشارح انما
قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد
حصولها بالفعل فالعقل المستفاد مقدم في الوجود على حصول القوة
المسماة بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره
الفاضل لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي
تخدمه ما تقدمه من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية
لعلك تشتهي الان ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاسمع اما
الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر تطلب
بها الحد الاوسط او ما يجري مجراه مما يصار به الى علم بالمجهول حالة
الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فربما تأدت الى
المطلوب وربما انبتت واما الحدس فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن
دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة
ويتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات
الاولى الى الثانية اما بالفكر او بالحدس اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق
بينهما فقوله في تعريف الفكر ان النفس مستعينة بالتخيل في اكثر الامر
اشارة الى ان الفكر يكون في الجزئيات اكثر لانها في الكليات تكون مستغنية
مستعينة بالفكر وهما متغايران بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون
في الباطن اشارة الى الصور والمعاني المخزونتين في الخيال والذاكرة

وقوله وما

وقوله وما يجري مجراه اشارة الى الصور العقلية فالفكر حركة في المعاني
المطالب يطلب بها مبادي تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها فربما
انبتت وربما تأدت وتتم اذا تأدت بحركة اخرى من الحدود الوسطى الى المطالب لب
واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة
وتمثل المطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين
المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن واشار الشيخ بقوله ان يتمثل
الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل معه ما هو وسط
له الى عدم الحركة الثانية وقوله او في حكمه اشارة الى ما تمثل مع المطلوب
من العلوم المتصلة به والفرق بين الفكر والحدس ولا بامكان الا
الابتات ولا امكانه الا ان الفكر المبتت لا يكون مؤديا الى العلم و
لاجل ذلك ربما لا يسمى فكرا او هو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم
وثانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس
المستعملين في هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة
بينهما وخص الاولى بالفكر دون الحدس وقال الحدس هو ان تقع الحد
الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب ثم قسمه
الى ما يقترن بشوق فيتقدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالاوسط
والى ما لا يقترن فيتأخر عنه وذلك خبط تشمل مع مخالفة المتن على
التناقض الصريح ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القد
القدسية وامكان وجودها فاسمع الست تعلم ان للحدس وجودا
وان للناس فيه مراتب وفي الفكر فمنهم غبي لا يعود عليه الفكر برادة
ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو انقف من
ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة
في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا
الى عديم الحدس فايقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى
غني في اكثر احواله عن التعلم والفكر يريد بيان امكان وجود القوة
القدسية وتقريره ان للحدس والفكر مراتب في التأدية الى المطلوب بحسب
الكيف والكم اما بحسب الكيف فلسرعة التأدية وبطوءها واما بحسب الكم فلكثرة

عددها وقلته والاول يكون في الفكرة اكثر لاشتمالها على الحركة و
الثاني يكون في الحدس اكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس انما يكون ه
لقوه من النفس ولتلك المراتب حدا نقصان وكمال وحد النقصان
هو ان ينبت جميع افكار شخص عن مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل
لشخص ما ما يمكن ان يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم ودفعة او قريبا
من ذلك بحسب الكيف على وجه يقيني يشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدي
ولما كان طرف النقصان مشاهدا فطرف الكمال ممكن الوجود وما في
الكتاب ظاهر اشارة وان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم
انك سيتبين لك ان المرتسم بالصورة المعقولة منا شئ غير جسم
ولا قوة في جسم وان المرتسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم او جسم
يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضة المعقولات على
النفوس الانسانية ولما تقدمت اشارة ما الى ذلك بانه هو الذي
يخرج كمال النفوس من القوة الى الفعل ورد هذا الفصل لازدياد
الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين هما ان كل ما يرتسم
فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني وان كل ما يرتسم فيه صورة
محسوسة او متعلقة بها فهو اما جسم واما قوة في جسم ولم يبينهما بعد
فذكرهما واحال بيانهما على ما سياتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو ان
يقال الادراك للشئ وجود صورته في المدرك على ما مر والذهول عنه
مع امكان ملاحظته هو عدم ما لتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه
بل مع امكان وجودها اي وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه
فان الوجود معه انما يحصل بتجشم كسب جديد كما كان في اول الامر
فههنا شئ غير المدرك حافظ للمدرك يكون الصورة حالة الذهول
موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه والا لكان الذهول
والنسيان واحدا اما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة الى جزئين يكون
احدهما مدركا والاخر حافظا لكون الاجسام قابلة للتجزية واما
العاقلة فلا تقبل الانقسام لما سياتي فاذن يجب ان يكون شئ غيرها
بالذات يرتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك الشئ

لايمكن ان

لايمكن ان يكون جسما ولا جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات فيهما
ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات
مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فاذن ههنا موجود مرتسم بصور جميع
المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا نفس وهو العقل الفعال
قوله وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها
تذكير لما ذكره من قبل وقوله وان الصورة اذا كانت حاصلة في
القوة لم تغب عنها القوة اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل
وقوله ارايت القوة ان غابت عنها ثم عاودتها والتفتت اليها هل
يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها بيان لكون الذهول مشتملا
على زوال ما فان المعاودة الى الادراك تقتضي تجددا ما لتلك الصورة
وقوله فيجب اذن ان يكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن المدركة
زوالا ما نتيجة لذلك وقوله اما في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد
يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن قوة
اخرى هي كالخزانة ان كانت كالخزانة لها والثاني ان يزول عنها ويحفظ في
قوة اخرى هي كالخزانة لها وفي الوجه الاول لا يعود للوهم الا بتجشم
كسب جديد وفي الوجه الثاني قد يعود ويلوح له بمطالعة الخزانة و الا
الالتفات اليها من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصور
الخيالية المستحفظة في قوة جسمانية فيجوز ان يكون الخزن لها منا في عضو
او في قوة عضو والذهول عنها لقوة اخرى في عضو اخر لاحتمال الا
اجسامنا وقوى اجسامنا التجزية اشارة الى ما قررناه من امر القوى
الجسمانية وقوله ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول انا نجد في
المعقولات نظير هاتين الحالتين اعني فيما نذهل عنه ثم نستعاد لكن
الجوهر المرتسم بالمعقولات كما تبين لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شئ
كالمتصرف فيه وشئ من الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم
في جسم اشارة الى حال القوة العاقلة واحتياجها الى حافظ وقوله
فبقي ان ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات يتحد
ذلك واثبات الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا

وشئ كالخزانة ولا يصلح ان
يكون هو كالمتصرف فيه

بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون
مفارقا وقوله اذ هو جوهر عقلي بالفعل اشارة الى ان ارتسام المعقولات
بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لم يمكن ان يرتسم فيه
لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن ان يرتسم فيها لانها جوهر عقلي لا بالفعل بل
بالقوة وقوله اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم فيها الصورة العقلية
الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة اشارة الى تخصص بعض الصور
المرتسمة فيه بان يصير النفوس مدركة لها دون سايرها والاحكام الخاصة
هي علل الاستعدادات الخاصة من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك
الكليات والادراكات الكلية المناسبة المتادية الى المدرك الكلي وقوله واذا
اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني والى صورة اخرى انمحى المتمثل الذي
كان اولا كان المرآة التي كانت يحاذى بها جانب القدس قد اعرض بها عنه
الى جانب الحس او الى شيء اخر من امور القدس اشارة الى حالة الذهول
وسببه وتمثل بالمرآة لانها من الجسمانيات اشبه شيء بالنفس المستفيد عن
المجردات قوله وهذا انما يكون للنفس ايضا اذا اكتسبت ملكة الاتصال
اشارة الى السبب الذي به يختلف حالتا الذهول والنسيان وذلك لان
النسيان في القوى الجسمانية انما يكون لزوال الصورة عن الحافظ وههنا
لا يمكن ان يزول شيء من العقل الفعال فسبب الاختلاف ههنا ان الذهول
انما يكون مع كون النفس ذات هيئة تتمكن بها من الاتصال بالعقل
الفعال في مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة
هي ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل ههنا
مكررة قد سبقت الاشارة اليها والى اجوبتها الا قوله هذا الكلام دل
على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ولم يدل على كون ذلك السبب
مجردا عالما فان كل مؤثر في شيء لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل
الفعال ايضا الذي هو عندهم علة لحدوث الالوان والصور والمقادير
مع اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت على تجرده وسياتي البرهان علمه
على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها
مشاهدة اياها دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها

اشارة

اشارة هذا الاتصال علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي
العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق
متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل لما ظهر ان العلة الفاعلية
لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلية هي
النفس بشرط ان يحصل لها ملكة الاتصال اراد ان يشير الى العلة الموجدة
لهذه الملكة في النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصور ولا شك ان
الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغي ان يكون علته
ايضا حادثة كذلك بازائه وقد مر ذكر قوى النفس المترتبة المتجددة التي
هي العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان
العلة البعيدة هي الاولى منها وهي الاستعداد العام الانساني و
المتوسطة هي الثانية وهي كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات
الاولى التي هي مبادي المعقولات الثانية والقريبة هي الثالثة وهي
المقتضية للملكة المذكورة وانما يتم الاستعداد بها وبتهيئة النفس اللتين
يحصل الصور معهما اقول وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسطة
بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل لا بين الحدس والقوة القدسية
اشارة كثرة تصرفات النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين
في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكسب للنفس
استعدادا نحو قبول مجرداتها من الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما يتحقق ذلك
مشاهدة الحالة وتاملها وهذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد
التام لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلي لمعنى عقلي لما ذكر
حصول الاتصال بالعقل الفعال في الفصل الماضي على سبيل الاجمال فاراد
ان يعين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين احدهما
ان يكثر تصرف النفس في الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المثل
المعنوية كمثال هذه الصداقة وتلك الصداقة اللتين في المصورة والذاكرة
لا على ان تدركها النفس وتتصرف فيها بذاتها فان النفس لا تدرك
الجزئيات ولا تتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة
للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها بذاتها في المثل

وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات فيكتسب النفس بتلك
التصرفات اعني التفكر في الاشخاص الجزئية استعدادا نحو قبول صورة
الانسان وصورة الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على الوجه
المذكور قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما المناسبة ما بين كل كلي
وجزئياته يحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها فانا اذا احسسنا بالجزئيات
تصورنا الكليات وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد
التام لحصول صورة صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك
الصور لا تنتقل عن الجزئيات الى النفس بل يرتسم فيها عن العقل الفعال
الوجه الثاني ان تفيد هذا التخصيص معنى عقليا كاجزاء الحد والرسم
كتصور الملزوم وما يشبه ذلك لمعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم
واللازم وهذه حال التصورات المستفادة والتصديقات على قياسها
واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند
التامل فيها اعرضنا عنها مخافة الاطناب قال ان اشتهيت الان
ان يتضح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع
فاسمع ش يريد بيان ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل فهو
ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذي وضع قال الفاضل الشارح ايراد
هذه المسئلة كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى الا انه لما بنى اثبات الجوهر
المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانيا احتاج الى
بيان ذلك فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك وذكر ساير البراهين
في النمط المذكور واقول انه اراد في هذا النمط ان يبحث عن ماهية
النفس وكمالاتها فبين اولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام
والجسمانيات ثم اثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط
آلة وكمالات تصدر عنها بتوسط آلات واراد في نمط التجريد ان يبحث
عن حالها بعد التجرد عن البدن فبين هناك بقاءها مع كمالاتها
الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسما او جسمانية بل بالغ
في ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية
الزايلة عنها بزوال البدن فوقع اشتراك النمطين في البحث عن تلك

الكمالات

الكمالات من غير قصد على ما يتضح في موضعه ولم يورد كما ذكره
الشارح ههنا شيئا مما يحتاج ان يبين هناك قوله انك تعلم ان
الشيء الغير المنقسم قد يقارن اشياء كثيرة لا يجب بها ان يصير
منقسما في الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الو
كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان
يقارنه شيء غير منقسم ش اشارة الى تمهيد اصل كلي وهو ان الحال
قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث
يقتضي والاول هو الحال الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة في
الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله وكاشياء كثيرة تحل
محلا واحدا معا كالسواد والحركة مثلا فانهما لا يقتضيان
بانقسامهما الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود
غير متحرك والجزء متحرك غير اسود والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء
متباينة في الوضع كالبلقة فانها تنقسم الى عرضين متباينين في المحل
والوضع واشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشيء غير المنقسم قد
يقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل ايضا قد يكون بحيث
لا يقتضي انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو
المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه
وفصله او الى مادته وصورته والمحل الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في
الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث لحوق
طبيعة اخرى به كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحله من
حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث هو
سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذاة التي
هي اضافة مثلا لا تحله من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم اخر على وضع
ما منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هي مجموع
والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة
كالجسم الذي يحل فيه السواد او الحركة او المقدار واشار الشيخ الى القسم
الاخير بقوله لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه

شئ غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل فليس مقارنته اياه هذه المقارنة بل انما يقع عليهما اسم المقارنة لا بمعنى واحد وفى المعقولات معانى غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات انما تلتئم من مباد لها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لا بد فى كل كثرة متناهية او غير متناهية من واحد بالفعل واذا كانت فى المعقولات ما هو واحد ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم فى الوضع وكل جسم وكل قوة فى جسم منقسم لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور شرع فى تقرير الحجة وهو ان فى المعقولات معانى غير منقسمة والا للزم منه محال وهو التيام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة او متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشئ الذى يكون له اجزاء متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال فى المعقولات غير ممكن على ما سياتى ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الاحاد فاذن ثبت ان فى المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم فى جوهر يدركه وهذا الارتسام فى ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم فى الوضع وكل جسم وكل قوة حالة فى جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ومحل المعقول الواحد هو محل ساير المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية ولا كل ما من شانه ان يعقل بجسم ولا جسمانى والفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا من انقسام المحل لا بالوضع فانه لا يقتضى انقسام الحال كما مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام

كانقسام النفس الى جنسها وفصلها واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجودة فى الكل يقتضى انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل هذا خلف لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا فى الوهم وذلك كالجسم الذى هو شخص الى اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذى هو جنس الى انواع غير متناهية بالقوة فالمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل فى جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى جزئياته فلذلك اردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما وهم وتنبيه او لعلك تقول قد يجوز ان تقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان تكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد وح يمكن ان تكون حالة فى جسم واحد منقسم بانقسامه والتنبيه تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين وجب ان يكونا متشابهين للمجموع ايضا فلا يخلو اما ان يكون كون كل واحد من القسمين مع الاخر شرطا فى كون ذلك المعقول معقولا وح لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان يجتمع من القسمين شئ ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع متعلق الماهية بزيادة فى المقدار او العدد كشكل ما او عدد بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزئية من حيث ماهية المشابهة لهما هف والثانى ان المعقول الذى شرط كونه معقولا هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هف والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هف والشيخ اشار الى

نقول هذا الانقسام الى الاصناف وانقسام النوع الى الاصناف انقسام المنتشر المتصل انقسام النوع الى الاصناف فلا يكون مقابلا له والاولى ان يحمل السوال الاول على ابطال الاحتمال الاول والسوال الثانى على ايراد شبهة على الدليل ربما اشتبه على السايل بما اورده المعلل من اطلاق الانقسام وترتب الكلام على محاذاة المتن بان يقال لو لم يكن بعض المعقولات غير منقسم لكان جميع المعقولات منقسما الى اجزاء غير متناهية بالفعل وانه محال والا لزم احاطة العقل بما لا يتناهى ولكان سائلا يقول الامر الملازمة لانه لا يجوز ان يكون المعقول منقسما بالقوة ويكون حالا فى منقسم بالقوة كالجسم وبعد الجواب يعارض بانقسام الصورة المعقولة فيجيب بانه غير الانقسام الذى نحن بصدده

القسم الاول بقوله انه ان كان كل واحد من القسمين المتساويين شرطا مع
الاخر في استتمام التصور العقلي واشار الى الوجه الاول بقوله فهما متباينان
له مباينة الشرط للمشروط واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون
المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزآه منقسما واشار الى الوجه
الثالث بقوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن
معقولا واما القسم الثاني وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا في
معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد من القسمين بانفراده
ايضا معقولا كالجسم الذي يقبل القسمة الى اجسام وبما طل ايضا لكون
الصورة المعقولة ماخوذة مع لاحق غريب عن ذاته كالقسمة اولا ولكمال
ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصور المعقولة
انما تكون مجردة عما تقتضيه غيره وانها هي واشار الشيخ الى هذا القسم
بقوله وان لم يكن شرطا والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة
بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع
ما ليس له مدخلية في تتميم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا الصورة
المعقولة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هي ملابسة بعد لها بقوله
وكيف لا وهي عارضة لها بسبب ما فيه قدر في اقل منه بلاغ فان احد القسمين
هو حافظ لنوع الصورة ان كان مشابها فالصورة التي جردناها مغشاة
بعد بهيئة غريبة من جمع او تفريق وزيادة او نقصان واختصاص بوضع
فليست هي الصورة المفروضة وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب
شيء فيه ذو مقدار في اقل منه كفاية فان احد القسمين وان كان مشابها
للقسم الاخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة التي فرضناها
مجردة كانت مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل
من القسمين وتفريق اذا اعتبر انقسامه اليهما او زيادة اذا اعتبر
حصوله من انضياف احد القسمين الى الاخر ونقصان اذا اعتبر بقاء
المعقولية بعد حذف احدهما منه واختصاص بوضع لان التجزية الى
جزئين متشابهين لا تعرض الا للماديات فهو يقتضي وضعا ما لا محالة و
قوله فليست هي الصورة المفروضة اشارة الى الخلف بقوله واما الصورة

الحسية و

الحسية والخيالية فمفتقر ملاحظة النفس اجزاءها جزئية متباينة الوضع
مقارنة لهيات غريبة مادية الى ان يكون رسمها ورشمها في ذي وضع و
قبول انقسام لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم
وما يتبعه بين وجوب حلول الصور الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق
بينهما وذلك لانا اذا احسسنا بوجه انسان مثلا او تخيلناه فلا بد
من ان يلاحظ النفس اجزاء له متباينة الوضع مقارنة لهيات غريبة
مادية كالعينين والانف والفم فان صورة العين اليمنى تدرك في مادة
او جهة لم تحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع و
ايضا كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون احديهما في جهة من الاخرى
غير جهة الانف هيات غريبة مادية تقارنها وتلك الملاحظة تفتقر
الى ان يكون رسمها الحسي ورشمها الخيالي في ذي وضع وقبول انقسام
اي شيء مادي والرسم هو الاثر اللاصق بالارض وهو بالمحسوس اولى
لان الحس انما يجد اثر الشيء والرشم هو الختم اعني حداثة النقش الذي
يحصل من الطابع في الشيء الذي طبع عليه ولذلك يسمى اللوح الذي
يختم به البيادر رشما وهو بالخيال اولى لان صورها منطبعة
في الخيال من طابع هو المدرك بالحس وفي قول الشيخ ملاحظة النفس
للصور الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس لها وظهر منه بطلان
قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك واعتراض الفاضل الشارح بان
الصورة العقلية في النفس الجزئية ليست بمجردة مكرر وقد سبق ذكره
وقوله لو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا في
بيان تجرد النفس لانا نقول كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي
وضع فليس مجردا عن اللواحق والصور العقلية مجردة فهي ليست بحالة
في متحيز ليس بقادح في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لا تنافي صحة
حجة اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة ايضا في اكثر كتبه حتى المختصر
الموسوم بعيون الحكمة لكنه اوردها على وجه اقرب ماخذا مما ذكره
هذا الفاضل وذلك انه اوردها هكذا الصورة العقلية ليست بذات
وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع وانما اختار ههنا الحجة المذكورة

التي هي قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لاندراج
وجوب كون الصور الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر كما اشار
اليه واما اعتراضه المستفاد من الشيخ ابي البركات وهو ان الهيولى غير
ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقادير فيها فلم لا يجوز انطباع
المحسوسات في النفس فالجواب عنه ان الهيولى انما يتحصل وجودها ذات وضع
بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان يصير ذات وضع البتة وقوله هب
ان ما ذكرتموه يقتضي كون الصور الحسية والخيالية جسمانية لكنها لا
يقتضي كون الوهمية جسمانية فالجواب انهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه
الحجة بل بغيرها قوله ولعلك تقول ان الصورة العقلية قد ينقسم
باضافة زوايد معنوية اليها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول
المنوعة والمعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة فاسمع
الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين
وهو ان ينقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة الكلي
الى الجزئيات انما يكون باضافة زوايد معنوية اليه وتلك الزوايد يكون
اما مقومة لماهيات الجزئيات او غير مقومة فان كانت مقومة كانت
فصولا فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول الذاتية
المنوعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه الى الانسان
وغيره وان لم يكن مقومة كانت عرضيات ولا يخلو اما ان يكون الحاصل
بعد اضافتها الى ذلك الكلي قابلا للشركة او لم يكن فان كان كانت القسمة
بها قسمة المعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة كقسمة الانسان
بالسواد والبياض الى السودان والبيضان وان لم يكن قابلا للشركة
كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة وانما
لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون
محسوسا قوله انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كلي بكلي يجعله
صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي
لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها
حاصل المعنى الواحد الجنسي او النوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد

المقسوم

المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط
الذي سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي يشكك
به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من جزئيه هو اولى
بان يكون البسيط الذي فيه الكلام هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه
وهو ان هذه القسمة يجوز ان يقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة
لكنها بالحقيقة لا يكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان
بصورة كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالانسان ليس الحاصل
جزءا من الصورة الاولى اعني الحيوان فان المعقول الجنسي كالحيوان لا ينقسم
ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان والفرس يكون مجموعهما
هو حاصل معنى الحيوان وكذلك النوعي كالانسان لا ينقسم الى معقولات
صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعها حاصل معنى الانسان وايضا لا يكون
نسبة هذه الانواع والاصناف الى الحيوان والانسان المقسومين نسبة
الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي
استعد للنفس على تجريده محله ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس والفصل
لكان غير الوجه الذي يشكك به قبل هذا من قبوله القسمة الى اجزاء
متشابهة كالجسم وكان كل واحد من اجزاء البسيط التي لا ينقسم كجنسه
العالي اولى بان يجعله البسيط الذي استعد للنفس لئلا يعرض شك من
وجه انك تعلم ان كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من
الفعل انه يعقله وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته
يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان كل معقول قائم بذاته فهو
عاقل وابتدا بالاول فقوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة
من الفعل انه يعقله صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل
للقوة ثلث مراتب بعيدة هي العقل الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة
وقريبة هي العقل بالفعل وهي التي يقتضي ان يكون للعاقل ان يلاحظ
معقوله متى شاء فالمراد ان كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل بالفعل متى
شاء ان ذاته عاقل لذلك الشيء وذلك لان تعقله لذلك الشيء هو حصول
ذلك الشيء له وتعقله لكون ذاته عاقلا لذلك الشيء هو حصول ذلك

الحصول له ولا شك ان حصول الشي لشي لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له
اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة
القريبة من الفعل بان العقول المفارقة ليس فيها شي بالقوة على ما سياتي
فهي انما تعقل بالفعل قال وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله
بالامكان العام ليكون متناولا لها وللنفوس الانسانية اقول الامكان
العام يقع على الامكانات البعيدة حتى على دايم العدم من غير ضرورة
فلذلك لم يعبر به الشيخ عن المقصود في هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة
التي مر ذكرها والمراد ان تعقل الشي يشتمل على تعقل صدور ذلك
التعقل من المتعقل بالقوة القريبة فالمشتمل على القوة هو التعقل لا
المتعقل وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة
لسبب يرجع الى ذاته لا ينافي ذلك فهذه صغرى القياس وقال الفاضل
الشارح انه بديهي واما كبرى القياس فيدل عليها قوله وذلك عقل منه
لذاته يعني بعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشي تعقل منه لذاته بوجه
فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع لست اقول هو علم بتصور الموضوع
فقط بل وعلم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله فكل
ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شي يعقل شيئا
فله ان يعقل حتى شيئا كون ذاته عاقلة لذلك الشي وكل ما له ان يعقل
كون ذاته عاقلا للشي فله ان يعقل ذاته فكل شي يعقل شيئا فله ان
يعقل ذاته قوله وكل ما يعقل فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا اخر
ولذلك انما يعقل ايضا مع غيره وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا
محالة يريد ان يبين ان كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سنذكره
فذكر اولا ان كل معقول فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا اخر وبينه
من وجهين احدهما انه الا ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شانه
مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني ان كونه معقولا هو كونه
مقارنا للعاقل قوله فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته
ان يقارن المعنى المعقول هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات
والمعنى ان كل معقول قايم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى

معقول وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سنذكره في الفصل التالي لهذا
الفصل قوله اللهم الا ان يكون ذاته ممنوة في الوجود بمقارنة امور
مانعة عن ذلك من مادة او شي اخر اقول قد ثبت فيما مضى ان
مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون الشي معقولا وانه انما يصير
معقولا بتجريده عنها فكل شي يكون في الوجود ممنوا بمقارنة المادة و
لواحقها وان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور
يقال منوت الشي ومنيته اي ابتليته وقوله او شي اخر كان يمكن ان
يحمل على الصور المعقولة المجردة فانها لا تعقل اذا كانت قائمة بعاقل اخر وان
كانت تعقل اذا كانت قائمة بذواتها قوله فان كانت حقيقته مسلمة
لم يمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية اياها فكان لها ذلك بالامكان
وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته اي ان كانت حقيقته مسلمة لذاته
غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان يقارنها الصور
العقلية فكانت عاقلة لتلك الصور بالامكان فان معنى التعقل هو
لا في حصول الصور العقلية عندها وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته
لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة وهو يتضمن تعقله
لذاته وتقدير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان عقله لذاته فثبت
اذن ان كل معقول قايم بذاته عاقل لغيره ولذاته بالامكان وقد ثبت
من الحكم الاول ان كل عاقل لشي فهو معقول بذاته قال الفاضل
الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون
عاقلا بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد ان امكن ان يعقل غيره
امكن ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره بيان الشرطية ان كل من
يعقل شيئا فيمكنه ان يعقل تعقله لذلك الشي وكل من امكنه ذلك
امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون
معقولا وحده وكل ما يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان يكون معقولا
مع غيره وكل ما هو كذلك صح ان يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح ان
يقارن غيره وصحة هذه المقارنة لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر
العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فتوقف صحة المقارنة على حصول

المجرد فيه توقف صحة الشئ على وجوده المتاخر عنها فاذن المجرد سواء وجد
في العقل او في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة
فاذن كل مجرد يصح ان تعقل غيره واقول انه اراد ان يجعل الحكمين المذكورين
في هذا الفصل حكما واحدا فجعل الحجة استثنائية وجعل الاول بيان
الشرط والثاني بيان الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله
كل مجرد يصح ان تعقل غيره بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا
ليس ببديهي فهو محتاج الى برهان خصوصا مع اعترافكم بان حقيقة
الباري تعالى وحقايق العقول بل البسيط غير معقولة للبشر والجواب
عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ في هذا
الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية
والخيالية والعقلية وقد مر الكلام فيه فايراد الاعتراض ههنا عليه
غير مناسب وكون ذات الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة
بالقياس الينا لا يقتضي امتناع تعقلها في نفوسها ثم قال وان سلمناه
فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره فلعل من المجردات
ما لا يصح تعقل شئ اخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون
ظاهر مذهبه ان العلم بالشئ والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان
تعقل كل موجود يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة
وما يجري مجراهما من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا
يتعرى عن تصديق ما والحكم بشئ على شئ يقتضي مقارنتهما في الذهن فلا
يكون لا شئ يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال و
ان سلمناه فلا بد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما
عداه حتى يتفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء والجواب
ان المطلوب ههنا هو اثبات العاقل لكل ما يفرض مجردا ويكفي فيه صحة
مقارنته لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد
فشئ لم يدعه الشيخ ههنا ولم يبن تقرير كلامه اليه حاجة ثم قال و
ان سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة تكون في الخارج ولم لا يجوز ان
تكون مشروطة بان تكون في النفس قوله لو توقف صحة المقارنة

على حصول المجرد في النفس لزم تاخر صحة الشئ عن وجوده مغالطة فان
المقارنة جنس تحته ثلثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال
ومقارنة احد الحالين للاخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شئ صحة
الحكم بساير الانواع عليه فان العرض يصح ان تقارن غيره مقارنة الحال للمحل
من غير عكس وكذلك الصورة وباقي الجواهر بالعكس واذا ثبت ذلك كان
توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة الحالين على حصول المجرد في
العاقل الذي هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع
اخر ولا يلزم منه محال وتقدير ان لا يكون احدهما متوقفا على الاخر
لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذي
لا يتصور تعقل المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف في
الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية المشتركة وهي
كافية في تقرير الحجة ثم قال وان سلمنا ان هذه الانواع متساوية في الماهية
لكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية عند كونها في الذهن صحته عليها
في الخارج فان الانسان الذهني يحتاج الى موضوع بخلاف الخارجي والخارجي
حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب ان اعتبار حصول الانسان في
الذهن من حيث هو ماهية الانسان غير اعتبار حصول الانسان في الذهن
من حيث هو صورة ذهنية كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثاني
هو الصورة المتعقلة للانسان وهي محتاجة الى تعقل اخر مثل الاول و
العقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج و
الا لارتفع الوثوق عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب ان
يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني وحده
وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث
ماهيته ثم قال وان سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج
مانع من وجود الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث
الحيوانية قبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان يمنعها عن ذلك
والجواب عنه ما يورده الشيخ في فصل مفرد وهم وتنبيه ولعلك تقول
ان الصور المادية في القوام اذا جردت في العقل زال عنها المعنى المانع

فما بالها لا ينسب اليها انها تعقل وقد تبين مما قيل ان المانع من كون
الشئ معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد عنها بذاته معقول بذاته و
المقترن بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل
الا بمقارنة العاقل للمعقول فالوهم في هذا الفصل سوال عن الصور المادية
التي جردها العقل وصارت معقولة انها اذا قارنت صورا اخرى معقولة
فلم لا تصير عاقلة لها مع ان المانع زايل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو
سوال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور في الفصل المتقدم
فجوابك لانها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة
بل امثالها انما تقارنها معان معقولة ترتسم بها لا هي بل القابل لهما
جميعا وليس احدهما اولى بان تكون مرتسما بالاخر من الاخر به وتقارنهما
غير مقارنة الصورة والمتصور واما وجودها في الخارج ففي مادى لكن
المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضنا اذا
قارنه معنى معقول كان له بالامكان ان يجعله متصورا والجواب ان تلك
لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعاني المعقولة
لم تكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شئ اخر وليس
واحد من الصورتين الحاصلتين في شئ واحد بقبول الاخر اولى من
الاخر بقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلا للاخر لكان كل واحد منهما
قابلا لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلا للاخر فلا واحد
منهما بحاصل للاخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذن لا
واحد منهما بعاقل للاخر بل العاقل لهما هو الشئ المتصور لهما لانهما
حاصلان فيه واما وجود تلك الصور في خارج العقل ففي مادي غير مجرد
والمادة مانعة من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن
لا يمكن ان تكون تلك الصور عاقلة في حال من الاحوال لكن المعنى الذي
كلامنا فيه اي الشئ العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه
اذا قارنه معنى معقول صار قابلا له فكان له بالامكان العام ان
تصوره ويعقله فاذن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشئ عاقلا
وظهر من ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا و

واعترض

واعترض الفاضل الشارح بان الصور المعقولة الحالة في شئ واحد لا يمكن
ان تكون متماثلة لامتناع جمع الامور المتماثلة ولانها صور لاشياء تختلف
بالماهيات فاذن هي مختلفة وح يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية و
بعضها بالحالية الا ترى ان الحركة لما خالفت البطوء بالماهية صارت بالمحلية
اولى من الاخر يقتضي اختلافهما بالماهية ما عكس هذا الحكم فغير واجب و
الحركة ليست محلا للبطوء لاختلاف ماهيتهما والا لكانت محلا للسواد ايضا
بل كان البطوء ايضا محلا لها انما هي محل للبطوء لكونه هيئة لها وكونها
متصفة به وههنا لا يمكن ان يقال احد المعقولين مع تساويهما في النسبة
الى المحل هيئة وصفة للاخرى وكيف وكل واحد منهما يوجد لا مع الاخر
بحسب ماهيته وبحسب كونه معقولا فان ليس احدهما بالمحلية اولى من
الاخر ثم قال وان سلمناه لكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصور لمحلها
وللحال معها غير مقارنتها للحال فيها لان الاولين حاصلان والثالث
ممتنع وفيه اعتراف بان الاوليين يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا
يلزم من صحتها صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقتضي لكونه
عاقلا والجواب انه لم يستدل من صحة القسمين الاوليين على صحة الثالث
بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى يشترك الجميع فيه
فقط ثم بين ان احد الشيئين اللذين يصح تقارنهما في محل يقومان به ان
كان قائما بنفسه كان عاقلا للاخر وذلك لحصول الاخر فيه فاستدل
على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاوليين وعلى الجزء الخاص به
بالفرض والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر
مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم بامتناع القبول على
كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على احد شيئين لا اختصاص له
بالقابلية ولا للاخر بالمقبولية والا فالقوى الحيوانية عند مدركة لما يحل
معها في محلها واعترض ايضا على قوله كان له بالامكان ان يجعله متصورا بانه
اعتراف بان تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط
اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه
كالعقل الهيولاني غير مجرد بل مع الغواشي الغريبة ثم انه يصير مجردا

والجواب ان كون احد الشيئين بالمحلية اولى

هذا
بحسب اعدادات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة وانما يكون
الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام ليكون
هذه الصورة ايض داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة
بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة وهم وتنبيه او لعلك
تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع من
حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة تعقله لما
استدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لساير المعقولات عند كونها
قائمة معها بقوة عاقلة تعقلها على صحة مقارنتها اياها عند كونها قائمة
بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يقال للمقارنة شرط لا
يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها مانع يوجد عند القيام
بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة باحدى
الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل مجردة
عن اللواحق المشخصة وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها لم يحتمل لحوق
شيء بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث
شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة فان المرتسم فيه
هو نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة
عقلية بل باعتبار كونها مثالا لامر خارجي وقد فرق بينهما والاشخاص
انما ينفصل عن الماهية النوعية بزوايد ينضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق
من حيث شخصيته التي يلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار
خارجا عن البحث المقصود والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين اوردهما
جميعا قوله فيكون جوابك تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون
لازما للماهية النوعية غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة
العاقلة واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط
والقسم الثاني ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها
او قبلها اما القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للماهية
فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها
وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا واما القسم الاول من اقسام القسم

الثاني وهو

الثاني وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود
المقارنة فباطل لان الشيء يجب ان يستعد اولا لصفة ثم يحصل له تلك
الصفة ولا يمكن ان يحصل الصفة ويستعد معها لحصولها اللهم الا اذا كان
الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد للمعقولات الثواني
الذي يحصل بعد حصول المعقولات الاولى واما القسم الثاني منها وهو ان
يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايض لامتناع حصول
صفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول
الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع ان يكون ذلك
الاستعداد بحسب الماهية ايض كما كان في القسم الاول وذلك لان الماهية قبل
المقارنة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون
هناك شيء يفيدها الاستعداد غير ذاتها وح يسقط الشك ايض ونرجع
الى المتن قوله ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم
الماهية كيف كانت فقد سقط تشككك اشارة الى القسم الاول من
القسمين الاولين ومعنى كيف كانت ان الماهية سواء كانت في العقل او في
الخارج قوله وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل اشارة الى
القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام في العقل وان لم يكن
بانفراده مقارنة معتبرا بين حالين لمحل لكنه مقارنة حال المحل لها معقولا
فهو ايض مقارنة الماهية لمعقول وقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد
مع حصول الاكتساب له اشارة الى القسم الاول من الثلثة والفاء في قوله
فيكون يقتضي العطف على قوله يكتسبه والمعنى ان الماهية ان كانت انما
يكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة فكان حصول
الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له وقوله فيكون لم يكن استعدادا
للشيء حتى حصل ما استعد له اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله
فيكون لجواب الشرط المذكور في قوله وان كان انما يكتسبه والفاضل الشارح
جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب جوابا
للشرط وبيانا لفساد القسم الثاني من القسمين الاولين فتحير لذلك في تفسير
الفاظ الكتاب وقدر احتمالين ثم زيفهما وترك المتن غير مفسر اولم يكن

استعدادا للشئ وقد كان ذلك الشئ وحدث اشارة الى القسم الثانى
من الثلثه وبيان فساده وكانه قوله وقد كان تامه بمعنى حصل وهذا
كله محال تصريح بفساد القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث
الباقى من الثلثه فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنه فهو
للماهيه اشارة الى القسم الثالث من الثلثه وبيان انه راجع الى كون
الاستعداد لازما للماهيه بل لعل الاستعدادات الخاصه لبعض ما يقارن
يتلو المقارنه الاولى اشارة الى ما ذكرناه من كون الاستعداد لصفة اخرى
غير الحاصله وههنا قد تم الجواب قوله وكذلك فاعلم ان الماهيه المعنى
الجنسى استعدادا لكل فصل له فان لم يمكن له خروج الى الفعل فلمانع يطول
الكلام فيه فكيف فى المعنى المحقق النوعى وهو جواب لشك اخر تقريره
ان يقال المعنى المشترك الجنسى كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالناطق
لم يكن مستعدا لمقارنة فصل اخر كالصهال واذا جاز ذلك فلم لا يجوز
ان يكون الماهيه المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنه
وان كانت عند كونها قائمة بالقوة العاقله مستعدة لها والجواب ان
المعنى الجنسى من حيث طبيعة الجنسيه مستعد لكل واحد من الفصول التى
يقارنه مقارنة معقوم لوجوده محصل لانيته فان لم يكن لبعضها كا
كالصهال مثلا خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق سبقه فقوم المعنى
الجنسى وحصله نوعا واخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة
لمقارنة الفصول فزال ذلك الاستعداد لوجود هذا المانع لا مع كونه على
طبيعته الجنسية باقية واذا كان حاله بل بعد زواله عن تلك الطبيعة
فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت طبيعته الجنسية باقية واذا كان
حال الجنس الذى لا يحصل وجوده الا بالمقارنه كذلك فكيف يكون حال
الانواع المحصله الغنيه عن المقارنه فى كونها مستعدة لمقارنه اعراض
تلحقها لحوق شئ غير محتاج اليه اى انما يكون الانواع باقتضاء الاستعداد
لمقارنتها ما دامت على طبايعها النوعيه اولى من الاجناس ولما كانت الماهيات
المعقولة التى نحن فى قصتها نوعية محصله غنية عن مقارنة ساير المعقولات
فهى باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات فى جميع الاحوال اولى من غيرها

ويرد هذا الكلام ... على ان ... كالنوع ... على ... المعقول ... الموجودة ... ١٤٧

تنبيه

انك اذا حصلت ما اصلته لك علمت ان كل شئ ما من شانه ان
يصير صورة معقوله وهو قائم الذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم
من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته هذا ظاهر وهو تذكير
لما بينه فى الفصول المتقدمه قوله وكل ما من شانه ان يجب له ما من
شانه ثم يكون من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا
وكل ما يكون من هذا القبيل غير جاير عليه التغير والتبديل
قد تبين فيما مضى ان الماهيات المعقوله انما يكون مجردة عن اللواحق
الغريبه غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجردا
بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقه وما
قبلها كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضى لما من شانه لا
يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشئ ولا يمنعه
مانع يكون لا محالة واجبا ما دامت الذات باقية وما يجب للذات
بدوام بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو
هكذا معقولا عاقلا لذاته ولما يصح ان يكون معقولا وما كان مجردا
بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس المفارقه بالذات التى تتم افعا لها
بالتصرف فى الماديات لا يكون من شانه ان يجب له ما من شانه لتوقف
ما من شانه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعا لاسبابه ويمتنع
ما يفوته بعضها وههنا قد تم الكلام فى ادراك النفس وبقى الكلام
فى تحريكها [illegible] بذكر الحركات عن النفس لعلك الان تشتهى
ان تسمع كلاما فى النفسانيه التى تصدر عنها اعمال وحركات فليكن هذه
الفصول من هذا القبيل ومعناه ظاهر اشارة اما حركات حفظ البدن و
توليده فهى تصرفات فى مادة الغذاء يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة
الى النفس النباتيه التى تفعل افعالا مختلفة من غير ارادة والى القوى
التى هى مبادى تلك الافعال وهى التى تسميها الاطباء قوى طبيعيه واعلم
ان النفوس انما تفيض على الابدان المركبه بحسب قرب امزجتها من الاعتدال
وبعدها عنه كما مر ولا بد فى الامزجه المعتدله من اجزاء حارة بالطبع

القوى

وينبعث ايضا من كل نفس كيفيه فاعله مناسبه للحوة يكون آلة لها في
افعالها وخادمه لقواها وهي الحراره الغريزيه فالحرارتان تتعاونان على
تحليل الرطوبات الموجوده في البدن المركب وبعاونهما على ذلك الحراره
الغريبه من خارج فاذن لا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج
بسرعة وبطل استعداد الممتزج لاتصال النفس به فسد التركيب فالعناية
الالهية جعلت النفس ذات قوة تتخذ ما يشبه بدنها المركب بالقوه وتحيله الى
ان يشبهه بالفعل فتضيفه اليه بدلا عما يتحلل وهي قوه لا تخلو ذات نفس
ارضية عنها ثم لما كانت الاستقصات متداعيه الى الانفكاك ولم يكن
من شان القوى الجسمانية ان تجبرها على الالتيام ابدا كما سياتي بيانه وكانت
العناية الالهيه مستبقيه للطبايع النوعيه دائما فعلت بقاها بتلاحق
الاشخاص اما فيما لم يتعذر اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال ولسعة
عرض مزاجه فعلى سبيل التولد واما فيما تعذر ذلك لقربه منه و
لضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد وجعلت نفس الاجنس ذات قوة
تخترل من المادة التي تحصلها الغاذيه ما تجعلها ماده شخص اخر من نوعه
ولما كانت الماده المختزله للتوليد لا محالة اقل من المقدار الواجب لشخص
كاملا اذ هي مختزله من شخص جعلت النفس المدبره لها ذات قوة تضيف من
الماده التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى الماده المختزله فتزيد فيها
مقدارها في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم
الشخص فاذن النفوس النباتيه التامة انما تكون ذات ثلث قوى يحفظ
بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله مع ذلك اذا كان ناقصا وتستبقى
النوع بتوليد مثله وهي المسماة بالغاذيه والمنمية والمولدة للمثل و
ظهر من ذلك ان افعال جميع هذه القوى انما يتم بتصرفات في مادة الغذا
قوله ليحال الى المشابهه سد البدل لما يتحلل اشارة الى غاية فعل
الغاذيه وقوله او ليكون مع ذلك زيادة في النشو على تناسب مقصود
محفوظ في اجزاء المعتذي في الاقطار يتم بها الخلق اشارة الى غاية فعل
المنمية وقوله او ليختزل من ذلك فضل ما يعد مادة ومبدا لشخص اخر
اشارة الى غاية فعل المولدة [illegible] وهذه ثلثة افعال لثلث قوى اشارة

الى الاستدلال

الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى قوله اولها الغاذية
ويخدمها الجاذبه للغذاء والماسكة للمجذوب الى ان تهضمه الهاضمة
المهيئة والدافعه للثفل اشارة الى تقدم الغاذيه على الباقية لتقدم
فعلها على افعالها والى خوادمها الاربع بحسب الافعال الاربعة على الترتيب
الذي ذكره قوله والثانيه القوة المنمية الى كمال النشو لما كان
الانماء والتوليد معا محوجين الى كثرة الماده المتعذر تحصيلها والتصرف
فيها وكان الانماء اهم لانه يتعلق بكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل
لكون الشخص معرضا للفناء جعل الانماء متقدما على التوليد بعض
التقدم والغاذيه تخدم هذه القوه في تحصيل الماده قوله فان الانماء
غير الاسمان النمو والتسمن يشتركان في شيء واحد وهو الازدياد الطبيعي
للبدن بانضياف مادة الغذاء اليه ويفترقان باشياء منها التناسب
في الاقطار ومنها طلب غاية ما يقصدها الطبع ومنها الاختصاص بوقت
معين فالنمو يختص بجميعها والتسمن يخالفه احيانا فيها ويوافقه احيانا
والذبول يقابل النمو والهزال يقابل التسمن قوله والثالثة القوه المولدة
للمثل وينبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما هذه القوه تنقسم الى نوعين
مولدة ومصورة والمولده تنقسم الى نوعين محصلة للبذر ومفصلة اياه
الى اجزاء مختلفه كالاعضاء وهي التي تسمى مغيرة بالقياس الى التي تغير الغذاء
خدمه للغاذيه والغاذيه والمنميه تخدمان المولدة كما مر [illegible] لكن النامية
تقف اولا والغاذيه في اول الامر تقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر
الجثه وكثرة الاجزاء الرطبه فيها فتعمل المنميه فيما فضل من الغذاء ثم تعجز
عن ذلك لكبر الجثه وزيادة الحاجة لنفاد اكثر الرطوبات الاصليه الحاملة
الصالحة لتغذيه الحراره الغريزية فيصير ما تحصله مساويا لما يتحلل و ح
تقف المنميه قوله ثم تقوى المولدة ملاوة فتقف ايضا عند القرب من
تمام النمو يفرغ النفس للتوليد فتقوى المولدة ملاوة اي حينا يقال
اقمت عنده ملاوة من الدهر بفتح الميم وكسره وضمه اي حينا وبرهة ثم اذا
عجزت الغاذيه عن ايراد بدل ما يتحلل بحيث لم يفضل شيء تصرف المولدة فيه
او انحرف المزاج بسبب الاختلاط المفرط فصارت الماده غير مستعدة لذلك

وقفت المولدة ايضا   وبقى الغاذية عمالة الى ان تعجز فيحل الاجل انما
يحل الاجل عند عجزها عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء وانحراف المزاج
عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها او وجود ما يضادها
واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية يريد ان نسبة
الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي تفعل افعالا مختلفة بارادة
والى مباديها والحركة الاختيارية هي التي تصدر عن شيء يقدر على الفعل و
الترك ويتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادة ترجح احدهما وانما قال هذه
الحركات اشد نفسانية لانها تصدر عما تصدر عنه الافعال النباتية
من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادي اربعة مترتبة ابعدها عن
الحركات هو القوى المدركة وهي الخيال والوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما
في الانسان ويليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة وتنشعب
الى شوق نحو طلب انما تنبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ او النافع
ادراكا مطابقا او غير مطابق وتسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة
انما تنبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار وتسمى غضبا و
مغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة وكما ان الرئيس في القوى
المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة و
يليها الاجماع وهو العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك وهو
المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا
لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود هذا الاجماع ٤
يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما
ويليه القوى المنبثة في مبادي العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها
لساير المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك
اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم وهي المبادي القريبة
للحركات وفعلها تشنيج العضل وارسالها وتساوي الفعل والترك لها
بالنسبة اليها وقوله ولها مبدأ عازم مجمع اشارة الى الاجماع المذكور
وقوله مذعنا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل اشارة الى المبادي
البعيدة   وينبعث منها قوة غضبية دافعة للضار او قوة شهوانية

جالبة للفرح

جالبة للضرر ما او النافع الحيوانيتين اشارة الى قوة الشوق المتوسطة
بين القوى المدركة والاجماع   فتطيع ذلك ما انبث في العضل من
القوة المحركة الخادمة لتلك الآمرة اشارة الى المبادي الثلثة القريبة
٤ المذكورة وقوله فتطيع ذلك اشارة الى ان هذه القوى انما تطيع الاجماع
وتلك الآمرة اشارة الى المبادي الثلثة لهذه القوى فان المحركة بالحقيقة
هي هذه والباقية آمرة ولما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة
وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد
الاجماع الى الشوق اشارة الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان حركاته
من الحركات النفسانية دون الطبيعية والا لكان بحركة واحدة بميل
بالطبع ويكون طالبا بحركته وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له
هارب منه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع
او المهروب عنه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك في الارادة
لتصور غرض ما يوجب اختلاف الهيات فقد بان ان حركته نفسانية
ارادية يريد ان يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس
فلكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة
بارادة والطبيعة هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة
فالفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعادم الارادة لا يطلب
شيئا يتركه ولا يترك شيئا يطلبه والواجد لها ربما يفعل كذلك لتصور
غرض موجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة طالبة لحدود و
اوضاع تتركها وهاربة عن حدود واوضاع تطلبها لم يمكن ان تكون
طبيعية فاذن هي نفسانية وانما لم يحتمل ان يكون قسرية لان المفروض
حركة صادرة عن ميل مستدير طباعي لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك و
الفاظ الكتاب ظاهرة مقدمة المعنى الحسي المعقلة تتبعه الارادة الحسية
والمعنى العقلي المعقلة تتبعه الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير
محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا بواحد شخصي كقولك ولد آدم او غير
معتبر كقولك الانسان هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية وتشتمل
على حكمين احدهما ان الارادة التي تطلب معنى حسيا كلقاء زيد هذه اللقية

مثلا ارادة حسية اى متعلقة بجزئى محسوس والارادة التى يطلب معنى
عقليا كلقاء الحبيب مطلقا مثلا ارادة عقلية اى متعلقة بشئ معقول
فالارادة اما حسية واما عقلية والثانى ان المعنى الذى يحمل على كثيرين
محصورين سواء كان معتبرا بواحد شخصى كولد آدم او لم يكن كالانسان
فهو معنى عقلى ولا يفتقر فى كونه عقليا تقييده بالشخص وانما قيد بقوله
غير محصور لان المعنى الذى يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا كقولنا
كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس المعينين
والمكان ظاهر ان قوله حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة
فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها يريد بيان ان
نفس الفلك التى يصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس
الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر لانه فى النمط الثانى اقام البرهان
على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع ساير انواع الحركات
عليه ولم يتعرض لساير الافلاك فقوله الحركة لا يمكن ان تقتضيها لذاتها
محرك قار الذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك لان مقتضى الشئ يدوم
بدوامه وما لا قرار له فى ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شئ له قرار
فالمحرك القار انما تقتضيها لا لذاتها بل لشئ اخر يحصل بها فيكون ما تقتضيه
لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشئ لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات
المطلوبة لذاتها وقولهم فى تعريف الحركة انها كمال اول لما بالقوة
من حيث هو بالقوة لا تناقض ما ذكرناه لان معنى كماليتها المنسوبة الى الاول
هو تاديها الى كمال ثان فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر
هذا فقوله قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست من
الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول
بالارادة ليست لنفس الحركة قوله وليس الاولى لها الا الوضع وليس بمعين
موجود بل فرضى ولا بمعين فرضى يقف عنده بل معين كلى فتلك ارادة عقلية
غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف او كم كذلك والارادة انما
تطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لا حصوله ولما كانت اصناف الحركات
ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكر فى النمط الثانى فليس الاولى

لارادته

لارادته الا الوضع المعين الذى يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون
حاصلا للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذى يطلبه تلك
الارادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض تفرضه الارادة وتتجه
اليه بالحركة والتعين لا ينافى الكلية لان كل واحد من كلى فله مع كليته
تعين يمتاز به عن ساير آحاد ذلك الكلى فاذن المعين المفروض لا يجب
ان يكون جزئيا بل هو اما جزئى واما كلى اما الجزئى فاذا حصل وقفت
الحركة الجزئية المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التى هى علة
لوجود الزمان يمتنع ان يقف فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع
معين مفروض كلى وتقييده بالجسم الجزئى الواحد لا يضر كليته كما مر
فى المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلى عقلية على ما مر ايضا فى
المقدمة فاذن ارادة الجسم التى هى مبدأ حركة الوضعية عقلية قوله
وتحت هذا سر الظاهر من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك
نفس جسمانية هى صورته المنطبعة فى مادته وان الجوهر المجرد عن
مادته الذى يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد
استدل بما ذكره على ان المباشر للحركة ذو ارادة عقلية وقد تقرر
فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من شانها ان تعقل وان العقول
التى من شانها ان تجب لها ما من شانها ليس من شانها ان يباشر
التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة
الانسانية من شانها ان تعقل وتباشر التحريك لتكون ذا ارادة
عقلية وليصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفا
للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر والفاضل
الشارح ذكر ان الشيخ تكلم فى هذه المسئلة فى هذا الكتاب فى اربع مواضع
وذكر فى جميعها ان ههنا سرا لكنه لم يفصل القول فيه الا فى الموضع
الرابع فالاول فى هذا الموضع والثانى فى اخر الفصل العاشر من النمط
السادس حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب ارادة كلية يتعلق
بها لينا لضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث فى الفصل
الرابع عشر من ذلك النمط حين تكلم فى كيفية تشبه النفس بالعقل فقال

وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح خفى والرابع فى
الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال هناك ثم ان كان ما يلوح ضرب
من النظر مستورا الا على الراسخين فى الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة
التى لها كالمبادى نفوسا ناطقة غير منطبعة فى موادها بل لها معها علاقة
علاقة ما كالنفوس مع ابداننا ففى هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك
السر قوله الراى الكلى لا ينبعث منه شى مخصوص جزئى فانه لا تخصص
بجزئى منه دون جزئى اخر الا بسبب مخصص لا محالة تقترن به ليس هو وحده
يريد ان يبين ان نفس الفلك التى هى ذات ارادة عقلية هى ايضا ذات ارادة
جزئية والفاضل الشارح جعل مبدا الحركة الارادة الكلية نفسا مجردة
ومبدا الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شى لم يذهب اليه
ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعنى ذاتين
متباينتين هو اله لهما معا بل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة
مجردة تفيض عنها صورته حينئذ على مادة الفلك فتقوم بها وهى تدرك
المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك النفس الفلك
بواسطة تلك القوة التى هى باعتبار اخر صورته كما فى نفوسنا وابداننا
بعينها على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر
ولنرجع الى المتن فقوله الراى الكلى لا ينبعث منه شى مخصوص جزئى حكم
كلى وباقى كلامه هو البرهان عليه وقوله الا بسبب مخصص لا محالة تقترن
به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا
الدرهم ينبغى ان يبذل لمثله لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغى ان يبذل
الا مع الشعور بهذا الدرهم قوله والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية
للغذاء انما يريده ويتخيل له غذاء جزئى فينبعث منه ارادة جزئية حيوانية
وهناك يطلب الغذاء بحركته وانما يتخيل له على الجزئية وان كان لو حصل
له شخص اخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان
ذلك متمثلا عنده هذا ازالة شك يرد على ما ذكره وهو ان يقال
الحيوان انما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك
لانه يتناول اى غذاء وجده فارادته تلك كلية لانها نحو مراد كلى ثم انه

ويحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التى هى باعتبار تحريكها قوة

اذا حضره

اذا حضره غذاء ما جزئى تناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئى
عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال المبدا الاول لهذا
الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا يتذكره كما
احس به لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل
شوق جزئى الى ذلك الغذاء الذى يتذكره فيعزم على طلبه و
يتحرك نحو الطلب فان وجد غذاء اخر غيره بالتشخص قام مقام
ما طلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان
وارادته وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلى متمثلا عنده
قوله وكذلك فى قطع المسافة تتخيل له حدود جزئية اياها نقصد
وربما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجددا الوجود نحو ملتجدد
الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية فى التخيل كما لا
يمنع فى الحركة لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال
بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية
ذلك فذكر ان المسافة تشتمل لا محالة على امتداد يمكن ان نفرض فيه حدود
جزئية تجرى المسافة بها الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك
الحدود واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد
ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة الذى ينفصل بذلك الحد فيصير تلك
الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا تخلو اما ان ينقطع التخيل
فينقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك او لا ينقطع بل يتصل التخيلات
متجددة على التوالى حسب اتصال المسافة ويتصل الارادة المنبعثة عنها
فتستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تشخصها ولا يقتضى كليتها
كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لا
يمنع جزئيتها ولا يقتضى كونها كلية قوله ولمثل هذا ما يتخصص الارادة
بشى جزئى حتى يكون والارادة الكلية مقابلها مراد كلى لا يجب له تخصص
جزئى ولما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادة الجزئية
مبادى للحركات الجزئية جعل الحكم كليا فى صدور ساير الافعال الجزئية
عن الارادات الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة

الكليه شئ جزئى كما ذكره فان الارادة الكليه من حيث هى كلية تستدعى مرادا
كليا ولا يجب ان يحصل جزئيا فلا محاله يحتاج فى ذلك الى انضياف امر
جزئى اليه ونحن ايضا فربما قضينا قضا كليا من مقدمات كلية وهى انا
يجب ان نفعل ثم اتبعناه قضا جزئيا ينبعث منهما شوق وارادة متعينا
ضربا من التعين الوهمى فتنبعث القوه المحركه الى حركات جزئيه تصير هى مراده
لاجل المراد الاول وهذا استشهاد بكيفية صدور حركاتنا عن اراداتنا
الكليه وتاكيد لما ذكره فانا نتصور رايا كليا مثلا كتصورنا انه ينبغى ان
تصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضا كلى حصلناه من مقدمات كلية هى قولنا
ينبغى ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميله بذل الدراهم ثم اتبعناها
قضا جزئيا هو ان هذا الدرهم الذى فى يدى ينبغى ان ابذله فتنبعث من هذا
القضا الجزئى شوق وارادة معينان الى بذل هذا الدرهم فتنبعث القوه
المحركه الى دفعه الى المستحق فصار هذا البذل لهذا الدرهم مرادا لاجل المراد
الاول الذى هو صدور بذل الدرهم عنى واعترض الفاضل الشارح فقال
ادراك الشئ الجزئى يقتضى نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا تتحقق الا
بعد حصول المنتسبين فادراك الشئ الجزئى يتوقف على حصوله المتوقف
على تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو
جزئى لزم الدور والجواب ان ادراك الجزئى قبل وجوده يتوقف على حصوله
فى الخيال وحصوله فى الخارج هو الذى يتوقف على تحصيل الفاعل اياه
المتوقف على ادراكه له فانه كما يكون حصول الجزئى فى الخارج مبدا لحصوله
فى الخيال فقد يكون حصوله فى الخيال ايضا مبدا لحصوله فى الخارج مبدا
لحصوله فى الخيال ولا يلزم الدور ثم قال وايضا نعلم قطعا انا متى حاولنا
فعل حركه فانا لا نحاول الا ايجاد الحركه من حيث هى حركه فى الموضع الفلانى
فى الوقت الفلانى وكل ذلك لا يكون فى الكليه ولا نحاول الحركه المعينه من حيث
هى معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها وهذا الاستقراء يوجب القطع
بان المؤثر فى الفعل الجزئى هو القصد الكلى وانه انما يتخصص ذلك الجزئى بسبب
تخصص المحل والوقت والجواب ان تعين المتحرك والمسافه والزمان يقتضى
تشخص الحركه كما اعترف به وبالجملة فقوله محاولة حركة جسم معين من حيث

هى حركة

يوجب

اراداتنا

لا على حصوله فى الخارج م

هى حركه فى الموضع الفلانى فى الوقت الفلانى يشتمل على تناقض وايضا قوله
انا نقصد الحركه الكليه فى موضع ووضع معينين يناقض قوله الحركة
تخصص بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضه بان الارادات الجزئيه ايضا
امور حادثه جزئيه فلا بد لها من علل حادثه جزئيه والكلام فيها كالكلام
فى الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعه فهو محال وان كان السابق
علة اللاحق كان ايضا محالا لان السابق معدوم حال حصول اللاحق و
المعدوم لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئيه كما كانت سببا
لحدوث حركه جزئيه فتلك الحركه ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئيه حتى
تتصل الارادات فى النفس والحركات فى الجسم ولا يتسلسل دفعه لان الارادة
لكون الجسم فى حد ما من المسافه ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه واذا
وجدت امتنع ان يكون الجسم حال وجود الارادة فى ذلك الحد الذى يريده
حال كونه فى الحد الذى قبله فاذن تاخر كونه فى الحد الذى يريده عن وجود
الارادة لا من مرجع الى الجسم الذى هو القابل لا الى الارادة التى هى الفاعله
ومع وصوله الى الحد الذى يريده تفنى تلك الارادة وتتجدد غيره فيصير
كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة تتجدد مع ذلك الوصول وجود
كل ارادة سببا لوصول يتاخر عنها فتستمر الارادات والحركات استمرار
شئ غير قار بل على سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة
اللاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضيافه اليها وهذا من غوامض هذا
العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة اللاحق فلم لا يجوز ان يكون
الحركه السابقه علة اللاحقة وبذلك يحصل الاستغنا عن اثبات هذه
النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل
باستدارة الحركه على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال
فى الحركه المستقيمه الطبيعيه تكون كل حركه سابقه سببا تتم به كون الطبيعة
علة لوجود الحركه اللاحقه من غير ان يثبت هناك نفسا ثم قال ومع
القول بوجود الارادة الكليه فلم لا يجوز ان يكون سبب التخصيص هو القابل
وبيانه ان الفلك يقتضى بارادته الكليه حركة كلية الا ان جرم الفلك فى
كل وقت لما لم يقبل الا حركه خاصة وامتنع الرجوع والسكون عليه تخصصت

ووقت

فتلك

لان ارادة الايجاد لا تتعلق بالموجود بل كان فى حد قبله وامتنع ان يحصل فى الحد الذى يريده ع

ان ارادة الحد الذى يريده لما ان يكون حال كون الجسم فى الحد الذى قبل ذلك الحد ...

الحركة نسبة واستمرت الليس يصدر بزعمهم من العقل الفعال مع ان نسبته
الى الكل سواء شئ خاص ليخصص قابله والجواب ما مر وهو ان العلة القابلة
بانفرادها تمتنع ان تقتضى الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر منه
حادث الا عند حدوث استعداد فى القابل ولا يكفى فيه وجود القابل وحده
ثم قال ولئن سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم على اصولهم لانهم يقولون غرض
النفس من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس المحركة لا تدرك العقل وانه
اثبتوا انا طقه تدركه فهى لا تحرك والجواب على مذهب المشائين ان النفس المتمايزة
تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو التوهم
او التخيل وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها
وتحرك الفلك بقوة منطبعة فى جسمه كنفوسنا وباقى اعتراضاته مختل بما مر
موعد وتنبيه اما الشئ الذى يتشوقه الجرم الاول فى حركته الارادية فموعد
بيانه بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك متحرك ارادى الا
لطلب شئ ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما
بالظن واما بالتخيل العبثى فان فيه ضربا من طلب اللذة خفيا والساهى
والنايم انما الفعل وهو يتخيل لذة ما او تبديل حال اما مملولة او ازالة
وصب ما فان النايم يتخيل واعضاؤه ايضا قد تطيع تحريكه عن تخيله لا سيما
فى حالة تكون بين النوم واليقظة او فى الشئ الضرورى كالتنفس او فى
الشئ الذى يصير كالضرورى لكن يرى فى منامه شيئا مخيفا جدا او حبيبا
جدا فربما انزعج الى المشى المؤدى للهرب والطلب واعلم ان التخيل شئ و
الشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل شئ والحفاظ ذلك الشعور فى الذكر
شئ وليس يجب ان ينكر وجود التخيل لاجل فقدان احد الاخرين قد
ذكر هاهنا ان الحركة الفلكية لا تراد لذاتها بل تراد لحصول وضع كلى وكان
حصول الوضع الكلى ليس ايضا لذاته مرادا بل انما يراد لشئ اخر فكان من
الواجب ان يبين الشئ الذى هو لذاته غاية هذه الحركة لكن هذا النمط
لما كان مقصورا على اثبات النفوس وفاعليها وكان النمط السادس
مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فوعد بيانه هناك
وانما وقع ذكر الوضع الكلى هاهنا ايضا بالعرض وذلك لانه احتاج الى

الوصب المرض جامع

ذلك نه

ذلك نه الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك فى هذا الموضع
ان تعلم ان المتحرك الارادى لا يتحرك الا لطلب شئ يرى وجوده اولى من عدمه
وهو غرض ما مشعور به على الاجمال للتمييز بين الحركة الصادرة عن النفس و
الصادرة عن الطبيعة وليتميز ايضا بين الافعال النفسانية والافعال العقلية
على ما يجئ بيانه فى النمط السادس ثم ذكر ان الشعور باولوية المطلوب قد يقع
على وجوه فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر
حركات ارادية خفية الغايات كحركة العابث فى الساهى والنايم فان منكرى
وجوب اسناد هذه الحركة الى غاية مشعور بها تمسكون بامثالها وبين
غايات كل واحدة منها ثم اجاب عن شبهتهم وهى ان العابث والساهى والنايم
لو فعلوا افعالهم لغايات تخيلوها لوجب ان تذكروها بان تخيل الغاية و
الشعور به وحفظ الشعور ثلثة امور يتوقف التذكر على جميعها فوجود الذكر
يدل على وجودها جميعا وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل على
عدم شئ منها لا بعينه او على عدم جميعها فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم
التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وهاهنا قد صرح بكون التذكر مركبا من
حفظ وادراك على ما اوضحناه النمط الرابع فى الوجود وعلله الوجود
هاهنا هو الوجود المطلق الذى يحمل على الوجود الذى لا علة له وعلى الوجود المعلول
بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهيتها ولا اجزاء
من ماهياتها بل انما يكون عارضا لها فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك
قال الشيخ فى الوجود وعلله انه قد يغلب على اوهام الناس ان
الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان
ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ
له من الوجود وانت يتاتى لك ان تتامل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول
هولاء لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها
اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما
لا تشكان فى ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود
لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله
الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا
فله لا محالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين لا يتاتى ان يحس بل و لا

ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشئ من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملازما لما ليس تلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها كثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي يريد التنبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة ومن يجري مجراهم ممن يذعن لقوته الوهمية الحاكمة على ما ليس من شانه ان يكون محسوسا حكمها على المحسوسات فقوله انا الموجود هو المحسوس قضية وقوله ان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال كعكس نقيضها والجوهر ههنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شئ يناله الحس بافعاله لا بذاته وقوله وان ما لا يتخصص بمكان ووضع بذاته كالجسم وبسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود ايضاح لما سبق وذلك لان المحسوس هو ما له مكان او وضع بذاته وهو اما جسم واما جسماني وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسما او جسمانيا والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبايع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من هو انسان الذي هو جزء من زيد ومن هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا ثم انه ان كان محسوسا وجب ان يكون الاحساس به مع لواحق معينة كاين ما ووضع ما متعينين وح يمتنع ان يكون مقولا على انسان لا يكون في ذلك الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هف وان لم يكن محسوسا فههنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او واحد او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها وباقي الفاظ الكتاب ظاهر واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان

الانسان

الانسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير محسوس ويتحلل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي عرض لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان الماخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني يوجد في العقل فقط على ما مرت الاشارة اليهما ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فنبهه ويقول ان الحال في كل عضو مما ذكرته او تركته كالحال في الانسان نفسه هذا الوهم هو ان يقال انكم قد اشترطتم في الانسان المعقول تجريده عن الوضع والكم والانسان لا يعقل الا وله ذوات اقدار متباينة الاوضاع على ما يتخيل منه ويحس به والشيخ لم يشتغل بايضاح الحال في معقولية الانسان لان الاشتغال بالمثال انما يكون خروجا من المقصود بل نبه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء او الاجزاء في كونه ذا طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في الانسان انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الوهم والحس يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ثم من بعد هذه الاصول فليس شئ من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علايق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذات عن درجة المحسوسات وعلايقها لما نبه على ان في كل محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا بموهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون محسوسا ونبه ايضا على ان للمحسوسات علايق غير محسوسة ولا بموهومة وهي طبايع الامور المدركة بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم يكن مدركة بالحس الظاهر واما طبايعها فليست بمدركة باحدهما اصلا واذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلايقها هذه فان ثبت وجود اشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي اولى بان لا يكون محسوسة ولا موهومة تذنيب كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده الحق ههنا

اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدايم ومنها حال القول والعقد الذي يدل على حال الشيء الخارج اذا كان مطابقا للواقع فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد هٰهنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصوده من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدا للموجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق اي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المتخصصة التي بها هو غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدا الاول الذي يعطي كل ذي حقيقة حقيقته وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود بما مضى ولذلك سماه تذنيبا والفاضل الشارح ظن انه الحق المبدا الاول بساير الحقايق في ذلك على وجه التمثيل فحكم بان البيان اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم به حكما كليا على كل حقيقة بما هي حقيقة ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم ثبت على كل حقيقة **تنبيه** الشيء قد يكون معلولا بحسب باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده واليك ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزا من حدها وتلك هي العلة الفاعلية او الغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية يريد ان يشير الى العلل وهي اما علل لماهية الشيء او علل لوجوده والاولى تنقسم الى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة والى ما يكون به الشيء بالفعل وهو الصورة والثانية تنقسم الى ما يكون علة مقارنة الذات ومباينتها والاول هو الموضوع والثانية تنقسم الى ما يكون عليته هي الايجاد نفسه او كونه علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة والموضوع منها ليسا من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على

الباقيين

الباقيين بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك واذا تبين ذلك فقول الشيخ الشيء قد يكون معلولا الى قوله كانهما علتاه المادية والصورية اشارة الى علل الماهية وانما قال كانهما علتاه ولم يقل هما علتاه لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانه كما ان المادة والصورة يكونان للاجسام المركبة وايضا السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذي يكون المادة للصورة والخط ليس صورة له لان نهاية المادة لا يكون صورة فيها وليسا بجنس وفصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزان له في الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى الى اخره اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر على الفاعل والغاية لحصول مقصوده هٰهنا بهما ولم يذكر الموضوع اورد لفظه قد في قوله فقد يتعلق بعلة اخرى واشار بعد قوله وتلك هي العلة الفاعلية بقوله او الغائية الى ان الغاية لا تفيد وجود المعلول بالذات بل تفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول **تنبيه** اعلم انك تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود في الاعيان ام ليس بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود في الاعيان يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض هٰهنا الفرق بين علل تفتقر الشيء اليها في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل تفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح الشبيهين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل تفتقر اليه الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات ماهيته كالجنس والفصل وبين ساير العلل اعني العلل الاربع المذكورة **اشارة** العلة الموجبة للشيء الذي له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة او لجميعها في الوجود وهي علة الجمع بينهما لما ذكر العلل وفرق بين علل الماهية وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بساير العلل وكيفية تعلق احدهما بالاخرى واعلم ان المعلولات تنقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له مادة وصورة والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في الموضوع والى ما لا يوجد فيه والاول يحتاج في وجوده

الى علة توجده والى موضوع يقبله والثاني يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل الماهية والقسم الثاني وهو المعلول المركب من المادة والصورة والشيخ خص البحث به بقوله العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية والعلل الموجدة في هذا القسم يكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا مثال الاول النجار الذي هو علة لصورة السرير دون مادته واليه اشار بقوله علة لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق الذي هو علة لصورة الجسم ومادته معا واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى التقديرين انما يصير المادة مادة بالفعل بسبب العلل الموجدة فيكون هي علة للجمع بين المادة والصورة اعني التركيب فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله وهي علة الجمع بينهما والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها ماهية الغاية معناها اعني كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات تنقسم الى مبدع والى محدث على ما سياتي بيانه والغاية في القسم الاول توجد مقارنة لوجود المعلول بماهيتها ووجودها معا وفي القسم الثاني توجد متاخرة بوجودها عنه وان كانت متقدمة بماهيتها عليه والعلة لا يمكن ان يكون متاخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ربما يكون معلولا للمعلول بوجه والعلة انما يكون هي ماهيتها المتقدمة وعليتها يكون ان يجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك الماهية موجودة فماهية الغاية يكون علة لعلة وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه ولا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ ظاهر وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا بالقسم الثاني واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون لافعال الطبيعة عللا غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات موجودة في اذهانها ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان وجودها متوقف على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يجوز ان يكون علة للموجود

ولاخلاص

ولا خلاص عنه الا بان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات والجواب ان الطبيعة ما لم تقتض لذاتها شيئا كاين ما مثلا لا تحرك الجسم الى حصول ذلك الشيء فيكون ذلك الشيء مقتضاها امر ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوة وشعورنا لها به قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها **اشارة** ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل موجود في الوجود **ش** العلة الاولى لا يمكن ان يكون صورة لوجوب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم ساير العلل عليها بالوجود بان ان كان في الوجود علة اولى فهي علة فاعلة لكل موجود معلول ولكل صورة او مادة هما علتان لتحقق اي معلول كان في الوجود **ش** كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته يريد قسمة الموجود الى الواجب لذاته والممكن لذاته والفاظه ظاهرة قوله فهو الحق بذاته اي الثابت الدايم بذاته والقيوم هو القايم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى **اشارة** ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره **ش** يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا لعلة بعبارة تفريع ان الممكن اما ان يحتاج ذاته في ان يكون موجودة الى غيرها او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجح احد شيئين متساويين من غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني وبقوله فانه

ليس بجوده من ذاته ولى بعدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجح من
غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى فالحضور شىء او غيبته الى ان اللحوق هو
القسم الاول اشارة اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد
من احاد السلسلة ممكنا فى ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجبة ايضا
وتجب بغيرها ولنزد هذا بيانا نريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير
الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب واما
ممكن والكلام فى ذلك الممكن كالكلام فى الاول فاما ان ينتهى الى واجب
يدور الاحتياج او يتسلسل الى غير نهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه
المط ولا الثانى لانه ظاهر الفساد ولسبب آخر يذكره فيما بعد بل ذكر
الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه فبين فى هذا الفصل ان سلسلة
الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شىء خارج عنها يجب هى به قال
الفاضل الشارح يمكن ان يقرر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن
ان تقرر بتقسيمات والشيخ قرر على الوجه الاول فى هذا الفصل وعلى الوجه
الثانى فى الفصل الذى يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو
تسلسلت لم يكن بد من شىء يحتاج اليه جملة تلك الاحاد الممكنة وكل واحد
منها وكل موجود مغاير لها ولاحادها ويجب ان يكون خارجا عنها و
ان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب وقال ايضا
هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان
على المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى
اول وذلك عندهم جايز اما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع
المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا وكان
البيان مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه هاهنا اذ كان فى عزمه ان يذكره
فى اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام مواخذة لفظية وهو ان
استناد الشىء الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم فالواجب
ان يقال ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد
انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا
فى زمانين يكون فى احدهما معلولا لما يتقدم عليه وفى الثانى علة لما
يتاخر عنه لكان استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومراد هذا

الفاضل هو

الفاضل هو هذا المعنى واما الاعتراض المشهود وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى
لا يصح فلفظى لا ينبغى ان يلتفت فى الابحاث المعنوية الى مثاله شرح كل جملة كل واحد
منها معلول فانها تقتضى علة خارجة عن احادها يريد بيان ان سلسلة
الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شىء خارج عنها على وجه ابسط ويجعل
الدعوى اعم ماخذا بان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية
بشرط ان يكون كل واحد منها معلولا بالاحتياج الى شىء خارج قوله وذلك
لانها اما ان لا تقتضى علة اصلا فتكون واجبة غير ممكنة وكيف يتاتى هذا و
انما تجب باحادها وهذا تقرير البرهان بالقسمة الى قسمين احدهما ما ذكره
واوضح فساده والقسم الاخر وهو ان تقتضى علة ينقسم الى ثلثة اقسام
لان علة الجملة اما ان يكون كل الاحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها قوله واما
ان تقتضى علة هى الاحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك العلة و
الجملة والكل شىء واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة بيان
فساد القسم الاول ووجهه ان كل الاحاد اما ان يراد به الجملة او يراد به
كل واحد والاول باطل لان نفس الشىء لا يكون علة لها والثانى باطل لان
علة الشىء يجب ان يكون مقتضية له ووجود كل واحد من الاحاد ليس بمقتضى
للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائها يكون على ثلثة انواع احدها ان لا
يحصل عند اجتماع الاجزاء شىء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من احادها و
الثانى ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة اى وضع ما متعلقة بالاجتماع كشكل
البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان يحصل هناك بعد
الاجتماع شىء اخر هو مبدا فعل واستعداد ما كالمزاج الحاصل بعد تركيب
الاسطقسات والحاصل فى الاول هو شىء مع شىء فقط وفى الثانى هو شىء لشىء
مع شىء وفى الثالث هو شىء من شىء مع شىء ولما كانت الجملة المفروضة هاهنا
من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الاحاد والجملة والكل شىء واحد
واما ان تقتضى علة هى بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض ان كان كل
واحد منها معلولا لان علته اولى بذلك هو بيان فساد القسم الثانى و
معناه ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الاحاد بالعلية اولى
لان كل بعض يفرض علة فالبعض الذى هو علة ذلك البعض اولى بالعلية قوله
واما ان تقتضى علة خارجة عن الاحاد كلها وهو الباقى ومعناه ظاهر وفساد

الاقسام المذكورة دل على صحة هذا القسم اشارة كل علة جملة هي غير شي من احادها
فهي علة اولا للآحاد ثم للجملة والا فلتكن الاحاد غير محتاجة اليها فالجملة
اذا تمت باحادها لم يحتج اليها وربما كان شي ما علة لبعض الآحاد دون
بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق لما ثبت ان كل جملة من معلولات يفرض فهي
محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة
على الاطلاق كانت اولا علة لواحد من الاحاد وبينها بالخلف ففرض كل واحد
من الاحاد غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها هذا
خلف او بعض الاحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع
بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق
قال الفاضل الشارح لما كان امتناع كون بعض الاحاد علة للجملة انما يتبين بان
يقال بعض الاحاد ليس بعلة لجميع الاحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكل
ما ليس بعلة لجميع الاحاد ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة
الاخيرة واقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها
غير شي من احادها والاشبه ان مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت جملة
الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان يكون علة ايضا لاحادها افرادا
كما قدمناه اشارة كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة
غير معلوله فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة قد تبين مما مر ان
كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية
او غير متناهية ان لم تشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها
فذكرها هنا انها ان اشتملت على علة كانت العلة طرفا لا محالة فكانت واجبة
غير ممكنة اشارة كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير
متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها
لكنها يتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف
ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود لذاته لما فرغ من بيان المقدمات
انتهى الى انتاج المط فذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية
او غير متناهية فلا يخلو اما ان لا يكون مشتملة على علة غير معلولة او يكون
مشتملة عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف لها
لا محالة ولا يمكن ان يكون تلك الخارجة ايضا معلولة لان السلسلة المفروضة

لاتكون سلسلة

لاتكون سلسلة تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة و
القسم الثاني يقتضي اشتمالها على طرف فعلى التقديرين لابد من طرف والطرف
واجب كما مر فاذن كل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المط
وههنا قد تم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره واعلم ان الدور وان كان
ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المط ايضا لانه يشتمل على
جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كان البيان المذكور متناولا
له لم يفرد الشيخ له قسما اشارة وفي بعض النسخ تنبيه كل اشيا تختلف
باعيانها وتتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق فيه لازما من لوازم
ما تختلف به فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما
ان يكون ما يتفق فيه عارضا عرض لما تختلف به وهذا ايض غير منكر
اما ان يكون ما تختلف به عارضا عرض لما يتفق فيه وهذا ايض غير منكر
هذه قسمة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها ان
الاشياء قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص وذلك الشخص وقد لا تختلف
بالاعيان بل انما بالاعتبار كالعاقل والمعقول او بغير ذلك والمختلفة
بالاعيان قد يتفق في امر مقوم كزيد وعمرو في الانسانية وقد يتفق في
امر عارض كهذا الجوهر وذاك العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان
المتفقة في امر مقوم يشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما
ما تختلف به والثاني ما يتفق فيه واجتماعهما لا يخلو اما ان يكون مع
امتناع انفكاك من احد الجانبين او لا يكون والاول هو اللزوم والثاني
هو العروض واللزوم لا يخلو اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق و
وجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق والاعجم في
الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف
وهو محال لامتناع كون الحيوان ناطقا واعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف
اشياء كثيرة كما فرض في الكتاب اما اذا كان شيئا واحدا وكان لازما للجزء المقوم
الذي به يكون الاتفاق لو جاز التكثر كان المركب منهما شخصا واحدا
لا غير يكون نوعه في شخصه وهذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج
عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما العروض فلا يخلو ايض اما ان
يكون ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده ايض ليس بمنكر

للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون ما يختلف به لازما لما يتفق فيه فيكون

وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذلك العرض عند اطلاق هذا الموجود
وذاك الموجود عليهما فان الوجود مقوّم لهما من حيث هما موجودان وعارض
لذاتيهما المختلفتين بالكلية او بالعكس ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالانسانية
المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان عليهما
فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا به من التشخصية وما
في الكتاب غني عن التطبيق اقول قد يجوز ان يكون ماهية الشئ سببا لصفة
من صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن
لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشئ انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي
الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل
الوجود هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون ماهية الشئ
سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا لزوجية الاثنين ومثال كون
صفة ماهي الفصل سببا لصفة اخرى هي الخاصة كون الناطقية سببا للتعجبية
ومثال كون صفة ماهي الخاصة سببا لصفة اخرى هي خاصة اخرى كون
التعجبية سببا للضاحكية ومثال كون صفة ماهي العرض سببا هي لصفة
لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم باللون سببا لكونه مرئيا والفرق
بين الوجود وبين ساير الصفات هيهنا ان ساير الصفات انما توجد بسبب
الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور ساير الصفات
من الماهية وصدور بعضها من بعض ولم يجز صدور الوجود من شئ منها
والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع اضطرابا ظن بسببه ان عقول
العقلاء واوهام الحكماء باسرها مضطربة وذلك انه استدل على ان
الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بدلايل كثيرة استفادها
منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود شئ واحد في الجميع على السواء حتى صرح
بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك ثم انه لما راى
وجود الممكنات امرا عارضا لماهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب مساو
لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب ايضا عارض لماهية غير وجوده
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب عارضا لماهية
لزمه اما كون ذلك الوجود مساويا للوجودات المعلولة واما وقوع
الوجود على وجود الواجب وعلى وجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشاء

هذا الغلط

هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الواقع بالتشكيك على اشياء
مختلفة انما تقع عليها لا بالاشتراك اللفظي ووقوع العين على مفهوماته بل بمعنى
واحد في الجميع ولكن لا على السواء ووقوع الانسان على اشخاصه بل على الا
اما بالتقديم والتاخير ووقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار
واما بالاولوية وعدمها ووقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما
ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف ووقوع
الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه
يقع على العلة ومعلولها بالتقديم والتاخير وعلى الجوهر والعرض بالاولوية
وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف
بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد المقول على اشياء
مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون ماهية او جزء ماهية لتلك الاشياء
لان الماهية لا تختلف ولا جزءها بل انما يكون عارضا خارجيا لازما او
مفارقا فاذن كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء
فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو امر لازم اياهما من خارج وذلك
لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها
بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد
كالبياض والحمرة او السواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما لتلك
الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى
وجودات الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل لا اولا
على ماهيات الممكنات بل على وجودات تلك الماهيات لا على انه ايضا يقع عليها
وقوع لازم خارجي غير مقوم واذا تقرر هذا فقد انحل اشكالات هذا
الفاضل باسرها وذلك لان الوجود تقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه
الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات
الممكنات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد وانا
اورد هيهنا شبهة مفصلة واشير الى وجوه الخلل لانها اقوى شبهة
التي زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان انية الواجب هي ماهيته قوله لما ثبت
ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عروضه للماهية او لا
عروضها او لا يقتضي شيئا منهما والاول والثاني يقتضيان تساوي الواجب

والممكن في العروض واللاعروض والثالث يقتضي احتياجهما معًا الى سبب
منفصل يجعل وجود احدهما غير عارض ووجود الآخر عارضًا والجواب ما عرفته
تمام واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس
يقتضي ابصار الاعشى بخلاف ساير الانوار وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها
يقتضي استعداد الحياة او استعداد بتبدل الصورة المنضمة النوعية بخلاف
ساير الحرارات وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة بالماهية وايضا
لو كان الوجود مساويًا على ما ظننته لكان المحتاج الى السبب يقتضي العروض هو
الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجًا لان عدم العروض لا يحوج الى وجود
سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه اولًا ومنها
قوله اتفق الحكماء على ان عقول البشر لا تدرك حقيقة الاله تعالى وعلى انها
تدرك وجوده وكيف والوجود عندهم اولي التصور فذلك يقتضي تغاير
حقيقته ووجوده لان دليلهم الذي عليه يعولون وبه يصولون قولهم
انا نعقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم
فههنا وجوده تعالى معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته
والا فما الفرق والجواب ان حقيقته التي لا تدركها العقول هي وجوده
الخاص المخالف لساير الوجودات بالهوية الذي هو المبدأ الاول للكل و
الوجود الذي يدركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود ولساير
الوجودات وهو اولي التصور وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم
بالحقيقة ولا الوجه من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة وكون
حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضي مغايرة حقيقته تعالى
للوجود المطلق المدرك لا لوجوده الخاص تعالى ومنها قوله لو لم يكن
حقيقة الواجب الا مجرد الوجود مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في
علية وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزءا منها
لكان علة الممكنات هو الوجود المساوي لوجود الممكنات والجواب ان
حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص المخالف
لساير الوجودات بتمامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة
النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على ساير افرادها كما ذكروا في اثبات
هيولى الافلاك وفي ابطال مذهب ذي مقراطيس في الجسم الذي لا يتجزى وفي

وجوب كون

وجوب كون الابعاد الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية
لا يجوز ان تختلف مقتضياتها اعني العروض للماهية واللاعروض والجواب
ان الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية يكون في الاشخاص
على السواء ويقع عليها بالتواطي والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على
قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت الماهية مقتضية لوجودها لكانت
متقدمة على الوجود بالوجود بان قال لا يعني لتقدم العلة بالوجود الا
تاثيرها وحينئذ يكون التالي في المتصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة
اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة ان تاثير العلة مشروط بتقدمها في
الوجود والشيء لا يكون مشروطا بنفسه وايضا بين ان التقدم هو التاثير لكن
الماهية لا يتصور ان تؤثر الا اذا كانت في الاعيان وحينئذ يكون كونها في الا عيان
اعني وجودها شرطا في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان عنها
هف ثم قال ولما كانت الماهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود
عليه كذلك يكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه
هذا مبني على تصوره ان للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان
الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية
لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان تكون في العقل منفكة عن الوجود فان
الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي
بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود و
عدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر
عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضه
المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل الماهية
اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان الماهية انما تكون قابلة للوجود
عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها
في العقل فقط ثم قال اذكر الشيخ في هذا الفصل ان الماهية قد تكون علة لصفتها
وذلك يقتضي كونها موثرة من غير اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت به لم تكن
وحدها علة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما تكون
موثرة من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار
الوجود مع الماهية عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة

الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود وهي هي محال فضلا عن ان يكون موثرة فاذن
لا يتصور كونها موثرة في الوجود الذي لا ينفك حال التاثير عنه فهذا بيان فساد
الراي الذي ذهب اليه هذا الفاضل وهذه المباحث وان كانت مودية الى
الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع لكن لما طال كلام هذا الرجل
في هذه المسئلة التي هي اعظم المسايل الالهية شانا في هذا الكتاب وساير كتبه
كان التنبيه على مزال اقدامه واجبا لئلا يفسد عقايد المبتدئين باقتفاء
اثره **اشارة** واجب الوجود المتعين هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على
توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره
لان الشيء غير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون
موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو لكونه واجب الوجود لا غير او لا يكون
لذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون
واجب وجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب واليه اشار الشيخ **ره** ان كان تعينه
ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب غيره واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون
واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود ح لا يخلو من ان
يكون لازما لتعينه او عارضا له او معروضا له او ملزوما له وهذه هي الاقسام
الاربعة المذكورة وكلها باطلة والى هذا القسم اشار **ره** وان لم يكن تعينه لذلك
بل لامر آخر فهو معلول ثم شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول وهو
ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره محال لان التعين
اما ان يكون هو ماهية او صفة لماهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود
الواجب لازما له كون الوجود بسبب الماهية او بسبب صفة لها اخرى وقد تقرر
بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى **ره** لانه ان كان واجب الوجود لازما
لتعينه فكان الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال واعلم انا
بينا ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزء منه علة او معلولا مساويا
للازم او لجزء منه او كانا معلولي علة واحدة وعلى تقدير كون الوجود الواجب
لازما للتعين لا يمكن ان يكون علة له بل لامتناع القسم الاول وعلى التقديرين
الاخيرين يكون معلولا وهو محال ثم انه بين ان القسم الثاني وهو ان يكون
الوجود الواجب عارضا لتعينه المعلول لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض
ذلك الوجود للتعين يقتضي الافتقار الى سبب يقتضي العروض والتعين معلول

ايضا لغيره

ايضا لغيره فاذن تضاعف الافتقار الى الغير وذلك معنى **ره** وان
كان عارضا فهو اولى ان يكون لعلة ثم اشار الى القسم الثالث وهو ان يكون
التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله وان كان ما تعين به عارضا
لذلك وبين ان هذا القسم ايضا ح لانه يقتضي كون واجب الوجود المتعين معلولا
لما جعله متعينا بذلك التعين واليه اشار بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته
بمعنى آخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو
عام واذا يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة وح لا يخلو اما ان يكون
تخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها او يكون
بسبب تعين آخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين الاول بعد تخصصها وهذان
قسمان القسم الاول ان التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو
طبيعة لا عامة ولا خاصة ثم انها تخصصت بعين ذلك التعين المعلول وهو
محال لانه يقتضي ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واليه
اشار **ره** فان كان ذلك وما يتعين به ماهيته المعروضة لذلك التعين واحدا
فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهذا مح ولفظة ذلك اشارة
الى ما يتعين به المذكور قبله وتقدير الكلام هكذا فان كان ما يتعين به الوجود
الواجب وما يتعين به طبيعته المعروضة لذلك التعين واحدا فتلك العلة اى علة
التعين المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب والقسم الثاني ان يكون التعين
المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصصت بتعين
آخر سابق وهو محال لان الكلام في ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول
المذكور والى ذلك اشار **ره** وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا
في ذلك السابق وبقي من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين
المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو ايضا مح لانه يقتضي كون
واجب الوجود واحدا معلولا للغير واليه اشار **ره** وباقي الاقسام محال ولما
تبين استحالة الاقسام الاربعة باسرها تبين استحالة القسم الثاني المنقسم
الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو
كون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود
المتعين الى قوله فلا واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون
التعين لازما الواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر

فهو معلول قسما ثانيا منها وهو كون التعين عارضا له واورد قوله لانه ان
كان واجب الوجود لازما لتعينه هكذا وان كان واجب الوجود لازما لتعينه
وجعل ذلك الى قوله اوصفة وذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب
الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة
رابع الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا تم فساد الاقسام
الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول وتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما
تعين به عارضا لذلك الى قوله فكلامنا في ذلك تكرارا للقسم الثاني
مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله وباقي الاقسام
محال ولا اشتباه في ان ما ذكرناه اشد انطباقا على متن كلامه والله اعلم
بالصواب والفاضل الشارح ذكر ايضا ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من
وجوب الوجود والتعين امرا ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعارض و
لو كان احدهما او كلاهما سلبيا لما صح ذلك فسقط اصل الدليل ثم اطنب
الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج عنادية وابطال استدلالات
اوردها على اثباتهما كذلك والحق ان الوجوب والامكان والامتناع
اوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال
بذلك ههنا ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم
في واجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي واما التعين فلا شك في
ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان تتكثر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب
اذا تكثرت ان تتكثر بامر مضاف اليها وسيجيء بيان كيفية تكثرها في الفصل
الذي يلي هذا الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية
لاشتركت في كونها تعينا واختلفت بتعينات غيرها ليس بشيء لان تعينات
الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لا تشترك في شيء ومن حيث تشترك
في شيء فليست بتعينات وقوله انضمام التعين الى الطبيعة ما يحتاج الى كون
تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشيء ايضا لان الطبايع تتعين بالفصول
كالانواع المركبة من الاجناس والفصول او بانفسها كالانواع البسيطة
ثم هي من حيث كونها طبيعة تصلح لان تكون عامة عقلية ولان تكون خاصة
شخصية فكما بانضياف معنى العموم اليها تصير عامة كذلك بانضياف التعين
اليها تصير اشخاصا ولا تحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين بالفرض

امرا سلبيا لما كان عدم الشيء مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيئا
عدميا وامثال هذه الاعدام تصلح لان تصير فصولا فضلا عن ان تكون
عوارض والكلام في تحقيق هذه الامور وامثالها يستدعي طولا لا
يليق ان نورد في اثنائه ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما قوله الوا[جب]
تساوي الممكنات في الوجود ويباينها بتعين فيتركب ماهيته فليس ايضا
بشيء لان الوجود الغير العارض لماهية يباين الوجود العارض للما[هيات]
باللاعروض الذي لا يلزم من تقييد الوجود به تركبه الا في العبارة
على ان الوجود ليس طبيعة نوعية تصير اشخاصا بتعينات زائدة عليه كما
ظنه الشارح اعلم من هذا ان الاشياء التي لها حد نوعي واحد فانما تختلف
بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلل
وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا
واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان تحمل على كثيرين فتعين كل واحد
بعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامر اذا كان لا
اختلاف بينهما في الموضوع وفيما يجري مجراه قد تبين مما في الفصل
المقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد اذا لم يكن تعينها كان
تعدد اشخاصها بسبب علل متغايرة لها واذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص
قوة قابلة لتاثير تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة لتاثير
العلل انما تكون للمادة او بسببها فاذن ما لم يكن لتلك الطبيعة مادة لم يتعدد
بالاشخاص اما اذا كان تعينها لازما لنوعيتها كان من حق نوعها ان يوجد
شخصا واحدا فلم يتعدد واذ قد حصلت هذه الفائدة الكلية مما ذكره
بالعرض نبه عليها وافاد الفاضل الشارح ان هذه الفائدة تشتمل على حجة
خاصة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا للاشخاص وبيانه
ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي ان التعين اذا كان عارضا للنوع
المشترك افتقر الشخص المتعين الى علة منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس
والانواع ثم اذا تبين ههنا ان النوع المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون
ماديا فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي انتج ان واجب الوجود
ليس نوعا تشترك فيه اشخاص واما اعتراضه بانا نعلم تكثر الاشياء
المتماثلة لو كانت هي بكثرة محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة

قال المحقق الدوانی فی شرح الهیاکل الحق ان معنی کلام الشیخ ان النوع المتکثر الافراد یحتاج تکثره الی المادة لا لان تکثر المادة والاول اعم من الثانی لان تکثره اما ان یکون لتکثر المواد کما فی الافلاک او لتکثر العوارض اللاحقة للمادة الواحدة کما فی هیولی العناصر کیفیة قد اسند الشیخ اختلاف الافراد الی العلل وحکم بانه لا بد فی القوة القابلة لسائر العلل اعنی المادة فالاحتیاج الی المادة انما هو لقبول آثار العلل الموجبة لتکثر الافراد لان تکثر الافراد تابع لتکثر المادة فلا یرد سؤال الامام عن اصله

الی محال آخر وتسلسل والجواب عنه ان الشئ الذی لا یکون بذاته قابلا للتکثر یحتاج فی ان یتکثر الی شئ یقبل التکثر لذاته وهو المادة واما الذی یقبل التکثر لذاته اعنی المادة فهو لا یحتاج فی ان یتکثر الی قابل آخر بل انما یحتاج الی فاعل یکثره فقط واعلم ان هذا الحکم لیس علی کل اشیاء متماثلة کیف اتفق فان المتماثلات بامر عارضی انما یتکثر بماهیاتها ولا علی کل اشیاء متماثلة بامر ذاتی فان المتماثلات بالجنس انما یتکثر بفصولها بل هو خاص بمتماثلات نوعیة محصلة من شانها ان توجد فی الخارج غیر مختلفة الا بالعوارض ولما لم یکن الوجود کذلک فقد سقط النقض الذی اورده الفاضل الشارح بان الوجود یتکثر فی الواجب والممکن من غیر مادة تذنیب قد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد یجب بتعین ذاته وان واجب الوجود لا یقال علی کثرة بوجه ما اص هذه نتیجة لما مضی و افاد بقوله یجب بتعین ذاته ان التعین لیس زایدا علی ذاته فان التعین انما یکون زایدا عند کون الذات مقولة علی کثرة لو التام ذات واجب الوجود من شیئین او اشیاء تجتمع لوجب بها ولکان الواحد منها او کل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ینقسم فی المعنی ولا فی الکم یرید نفی التركیب والانقسام عن واجب الوجود علی وجه کلی وسیفصل ذلک فی الفصول التالیة لهذا الفصل والتركیب قد یکون عن اجزاء تتقدم المرکب کالعناصر للمرکبات وقد یکون عن جزء اصل یتقدم المرکب کخشبة السریر و جزء آخر یلحقه فیحصل المرکب مع لحوقه کصورة السریر ولا یکون وجود الجزء اللاحق متقدما علی وجود السریر والانقسام قد یکون بحسب الکمیة کالمتصل الی اجزائه المتشابهة وقد یکون بحسب المعنی کالجسم الی الهیولی والصورة وقد یکون بحسب الماهیة کالنوع الی الجنس والفصل وکل واحد من التركیب والانقسام یقتضی ان یکون ذات الشئ المرکب والمنقسم انما تجب بما هو جزء له مما لیس هو هو فان الجزء لیس هو الکل وتقریرها فی الکتاب ان ذات واجب الوجود لو التام من شیئین او اشیاء لیس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود کالمرکب من العناصر البسیطة او کان واجب الوجود ذاتا تامة اخری غیر الوجود الواجب اتصفت تلک الماهیة بوجوب الوجود فصارت واجبة الوجود کالانسان المتصف بالوحدة الصائر بذلک واحدا کان الواحد من اجزائه یعنی الماهیة المذکورة او کل واحد منها کالشیئین

او الاشیاء

او الاشیاء المذکورة قبل واجب الوجود ومقوما له هف فواجب الوجود لا ینقسم فی المعنی الی ماهیة ووجوب وجود مثلا ولا فی الکم الی اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المرکب من الهیولی والصورة لا یتقدمه احد جزئیه وهو الهیولی لان الهیولی شئ بالقوة ومتی حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلک قال الشیخ ولکان الواحد من الاجزاء او کل واحد منها یتقدمها اقول الهیولی فی الکائنات الفاسدات یتقدم بالزمان علی الجسم فضلا عن الذات تحمل ذلک الجزء الذی علی ما هو کالصورة اولی و قال ان قیل لعل الماهیة المرکبة وان کانت ممکنة للافتقار الی اجزائها لکنها واجبة للاستغناء عن السبب الخارجی وذلک بان یکون اجزاؤها واجبة اجبنا بان الواجب من اجزاء ذلک المرکب یمتنع ان یکون الا واحدا لما مر والباقی یکون معلولا له وذلک الجزء یکون غیر مرکب قال و ظهر من ذلک ان هذه المسئلة مبنیة علی مسئلة التوحید ولذلک اخرها الشیخ عنها واقول المطلوب ههنا کون المرکب ممکنا فی ذاته وهو لیس بمتعلق بمسئلة التوحید والقول بانه مبنی علیه لا یخلو من تعسف تا وذلک ظاهر اشارة کل ما لا یدخل الوجود فی مفهوم ذاته علی ما اعتبرنا قبل فالوجود غیر مقوم له فی ماهیته ولا یجوز ان یکون لازما لذاته علی ما بان فبقی ان یکون عن غیره الداخل فی مفهوم ذات الشئ اما جزء ماهیته بالقیاس الی ماهیته و اما تمام ماهیته بالقیاس الی اشخاصها علی ما اعتبرنا فی المنطق وکل ما لیس بداخل فی مفهوم ذات الشئ فلیس بمقوم له فی ماهیته بل عارض من خارج فکل ما لا یدخل الوجود فی مفهوم ذاته بان یکون جزء ماهیته او تمام ماهیته فالوجود غیر مقوم له فی ماهیته بل هو عارض له ولا یجوز ان یکون معلولا لذاته علی ما بان فی ان الوجود لا یکون بسبب الماهیة فاذن وجوده من غیره والمقصود ان الوجود داخل فی مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترک الذی لا یوجد الا فی العقل بل الوجود الخاص الذی هو المبدأ الاول لجمیع الموجودات وان لیس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهیته هی انیته تنبیه کل متعلق الوجود بالجسم المحسوس یجب به لا بذاته الجسم المحسوس هو الاجسام النوعیة ومتعلق الوجود به ینقسم الی ما یتعلق وجوده به فقط وهو معلولاته الغیر کالانفس الثانیة والی ما یتعلق وجوده به وبغیره وهو سایر الاعراض الجسمانیة الاول یجب بالجسم المحسوس فقط والثانی یجب به وبغیره لکن یصدق علیه ان

فرق الشیخ المحقق بین الداخل فی مفهوم ذات الشئ والداخل فی ذات الشئ وحقیقته فان الداخل فی مفهوم الذات قد یکون نفس الذات حیث لا یتوهم الذات الا مکتنفا بالعوارض فالذات داخلة فی مفهوم الذات ومن المعلوم ان الواجب تعالی انما یصیر مدرکا للعقول محفوفا بعوارض فالذات داخلة فی مفهوم الذات وما یحصل منها فی العقل وان کانت عین نفسها فتامل

بقا المجيبه لانه لاينافى قولنا وجبا بغيره والمقصود ان الاعراض الجسمانيه
كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها قوله وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية
وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة والمقصود بيان ان كل جسم ممكن وكبرى
القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى ولا فى الكم فيما سيّن قوله وايضا
فكل جسم محسوس فستجد جسما آخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار
جسميته وهذا برهان اخر على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعى فستجد
جسما اخر من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان
فلكيا نوعه فى شخصه هذا اذا اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا محصلا
على ما مرت الاشارة اليه فستجد لكل جسم على الاطلاق جسما اخر من نوعه فمعنى
لفظ الا فى قوله الا باعتبار جسميته ناقض لمعنى النفى فى قوله او من غير نوعه
وتقدير الكلام ان كل جسم نوعى فستجد جسما اخر من نوعه ذلك او من نوعه
باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر وهى ان كل ما يجد
مشاركا له من نوعه فهو معلول قوله فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول
وهو الحاصل من الفصل ويتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به قوله
واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشيا فى ماهية ذلك الشى لان كل ماهية
لما سواه مقتضية لامكان الوجود واما الوجوب فليس بماهية لشى ولا جزء
من ماهية شى اعنى الاشيا التى لها ماهية لا يدخل الوجود فى مفهومها بل هو
طارى عليها فواجب الوجود لا يشارك شيا من الاشيا فى معنى جنسى ولا
نوعى فلا يحتاج الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلى او عرضى بل هو منفصل بذاته
يريد نفى التركيب بحسب الماهيه عن الواجب فبين اولا انه لا يشارك شيئا
فى ماهيته لان ماهية ما سواه ليس بالوجود بل انما تقتضى امكان الوجود
فقط وحقيقة الواجب هى الوجود الواجب ثم احترز عن ان ينقض حكمه هذا
بالوجود فيقال ان الواجب من حيث هو وجود واجب يشارك الوجود الممكن فى
الوجود فقال واما الوجود فليس بماهية شى ولا جزء من ماهية شى بل هو طارى
على الاشيا التى لها ماهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشيا هو كونها
فى الخارج فهو امر ما عارض لها من حيث هى معقولة فاذن واجب الوجود لا يشارك
شيا من الاشيا فى امر ذاتى جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشيا
بمعنى فصلى ولا عرضى بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك فى امر

ذاتى يكون

ذاتى يكون اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون
الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك مخله بما مر ذكره فلا
وجه لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله ان الشيخ التزم فى الهيات الشفاء
انفصال وجود الواجب عن ساير الموجودات بامر زايد اذ قال الوجود لا
بشرط امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب
فالجواب ان شرط العدم امر زايد فى الاعتبار فقط والشيخ لا ينفى الاعتبارات
عن الواجب والشى لا يصير باعتبار عدم شى له مركبا وايضا الشى المتحقق فى
الخارج بذاته لا يحتاج فى انفصاله عما لا يتحقق فى الخارج بذاته الى شى غير
ذاته انما يحتاج الى ذلك فى انفصاله عن محقق آخر مثله قوله فذاته ليس لها
حد اذ ليس لها جنس ولا فصل قال الفاضل الشارح هذا مبنى على ان الحد
لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث فى المنطق و
الجواب عنه ان المقصود ههنا انما كان نفى التركيب بحسب الماهيه عن واجب الوجود
فنفى الحد المقتضى لذلك عنه ثم ان كان المقصود هو نفى التعريف الحدى فالجواب
انك نقلت فى المنطق عن الشيخ انه قال فى الحكمة المشرقية ان الاشياء
المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض
البسايط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها الى حقايق الملزومات وتعريفها
بها لا يقصر عن التعريف بالحدود فهذا ما ذكرته فى المنطق ولم يرد عليه
شيئا وواجب الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما
عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل الى حقيقته بل لا وصول للعقول
الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم مقام الحد وهم وتنبيه ربما ظن ان معنى
الموجود لا فى موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر
وهذا خطاء فان الموجود لا فى موضوع الذى هو كالرسم للجوهر ليس يعنى به
الموجود بالفعل وجودا لا فى موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا فى نفسه
جوهر عرف منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل
معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجواهر النوعية عند القوة و هذا
الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذى
هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا فى موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب
منه ومن معنى زايد فالذى يمكن ان يحمل على زيد كالجنس ليس يصح حمله على

واجب الوجود اصلا ولانه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الواجب له كالماهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبى اليه جنسا لشى فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا فى موضوع جزءا من المقوم فيصير مقوما ولا كالصار باضافة المعنى الايجابى اليه جنسا للاعراض التى هى موجودة فى موضوع هذا سوال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجوابه بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة الضد يقال عند الجمهور على مساو فى القوة ممانع وكل ما سوى الاول فمعلول له لا يساوى المبدا الاول الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاصية لمشارك فى الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان فى غاية البعد طباعا والاول لا يتعلق ذاته بشى فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه وهو غنى عن الشرح تنبيه الاول لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلى الند المثل والنظير والباقى ظاهر الاول معقول الذات قائم بذاته فهو قيوم برئ عن العلايق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زايدة وقد علم ان ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته يريد اثبات العلم للواجب الوجود فقال الاول معقول الذات لانه غير مادى قائم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم وقد مر تفسير القيوم برئ عن العلايق اى عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد اى عن انواع عدم الاحكام والضعف والدرك وما يجرى مجرى ذلك يقال فى الامر عهدة اى لم يحكم بعد وفى عقل فلان عهدة اى ضعف وعهدته على فلان اى ما ادرك فيه من درك فاصلاحه عليه وعن المواد اى الهيولى الاولى وما بعدها من المواد الوجودية وعن المواد العقلية كالماهيات وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زايدة اى عن المشخصات والعوارض التى يصير المعقول بها محسوسا او متخيلا او موهوما والباقى ظاهر وقد احال على ما بين فى النمط الثالث تنبيه تامل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن السمات الى تامل لغير نفس الوجود فلم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اشرف واوثق اى اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على ساير ما بعده فى

والمعلول صح

الوجود

الوجود والى مثل هذا اشير فى الكتاب الالهى سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اقول ان هذا حكم لقوم ثم يقول او لم يكف بربك انه على كل شى شهيد اقول ان هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق وبالنظر فى احوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدا اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر فى الوجود وانه واجب وممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه الذى هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطى اليقين وهو اذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما تبين فى علم البرهان ثم جعل المرتبتين المذكورتين فى قوله تعالى سنريهم آياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق او لم يكف بربك انه على كل شى شهيد اعنى مرتبة الاستدلال بآيات الافاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شى بازاء الطريقين ولما كان طريقة قومه اصدق الوجهين وسمهم بالصديقين فان الصديق هو ملازم الصدق

النمط الخامس فى الصنع والابداع يريد بالصنع ايجاد شى مسبوق بالعدم على ما فسره فى الفصل الاول من هذا النمط وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شى غير مسبوق بالعدم على ما سيبينه فيما بعد وهم انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان تعلق الشى الذى يسمونه مفعولا بالشى الذى يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذى يسمى به العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشى من شى آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى لو انه فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء حتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على البارى تعالى العدم لما ضر عدمه وجود

العالم لان العالم عنده انما يحتاج الى البارى فى ان اوجده اى اخرجه من العدم الى
الوجود حتى كان بذلك فاعلاً فاذا فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف
يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان
يفتقر الى البارى تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجد
آخر والبارى موجود ايض وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال فى كيفية
ذلك وفى ما يجب ان نعتقده فيلزم احتياج هذا الجمهور يظنون ان احتياج الشى المفعول
الى فاعله انما هو للمعنى المشترك بين معانى الفعل والصنع والايجاد وهو
حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل اعنى احداث الفاعل اياه
فقط فاذا احدث فقد استغنى عنه حتى ان فنى الفاعل بقى المفعول موجودًا
وانما حمل اهل التميز منهم على ذلك شيئان احدهما مشاهدة بقاء الفعل
كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء والثانى الاستدلال وقد ذكر منه وجهين
احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو
خلف والثانى ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا
اليه فى وجوده فاذن لكان الفاعل ايض كذلك ويتسلسل فقوله انه قد يسبق
الى الاوهام العامية الى قوله بعد ما لم يكن اشارة الى تقرير الوهم حسب
ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى
الفاعل الى قوله البناء اشارة الى نظر اهل التميز منهم فى ذلك واستدلالهم
بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون
لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك انهم وان لم يجعلوا الجوهر حال
بقائه محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجًا الى اعراض غير باقية يوجدها
الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند مثبتيه منهم او غيره من ساير الاعراض
عند من لا يثبته فهولاء وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل فى وجوده لكن
جعلوه محتاجًا الى الفاعل فيما يحتاج اليه فى وجوده فاذن هم غير قائلين
بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم القائلون بذلك وقوله
لان العالم عنده انما يحتاج الى البارى الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل اشارة
الى استدلالهم الاول المذكور وقوله لو كان يفتقر الى البارى من حيث هو موجود
الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم الثانى ويجب علينا ان نحلل معنى
قولنا صنع وفعل واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ونخذ فيه ما دخل له

في الغرض

فى الغرض دخول عرضى لما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل
انما كان من جهة انه مفعول او مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك
بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شى الى اجزائه
البسيطة وننظر فيه اجميع اجزائه معتبر فى الاحتياج ام بعضها معتبر فيه فقط
والباقى مقارن لذلك البعض بالعرض ليتبين المعنى المتعلق بالفاعل و
اقول وانا استعملت لفظ المحدث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شى
للتخفيف قوله فنقول اذا كان شى من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد
العدم بسبب شى ما فانا نقول له مفعول ولا نبالى الآن كان احدهما
محمولا على الآخر مساويا او اعم او اخص حتى يحتاج مثله الى ان يزاد فيقال
موجود بعد العدم بسبب ذلك الشى بتحرك من الشى ومباشرة وبآلة و
بقصد اختيارى او غيره او بطبع او تولدا او غير ذلك او بشى من مقابلات
هذه فلسنا نلتفت الآن الى ذلك على ان الحق ان هذه امور زايدة على
كون الشى مفعولا والذى يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل و
الدليل على هذه المساواة انه لو قال قايل فعل بآلة او بحركة او بقصد
او بطبع لم يكن اورد شيئا يتقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا فى
المفهوم اما النقض فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع
واما التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال
فعل بالاختيار كان كانه قال انسان حيوان ناطق معناه انا نعبر ههنا عن معنى
المحدث بالمفعول سواء كان احدهما مقولا على الآخر مساويا حتى يكون كل
مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث مفعولا ولا
ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان
كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث
اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا لمعنى المفعول واشار
الى الزيادات فذكر اولا التحرك فان المحدث قد يكون حدوثه بتحرك من
الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة يقابله
المحدث بالآلة من وجه وهو ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه و
ذلك ان بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلا حدوث
بالتولد لان الجسم يحدث اولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة

المراد بالمساواة ليس التلازم بحسب الصدق اذ ليس ههنا الا منع واصدق المساواة فى اطلاق الاسم حتى ان كل شى يطلق عليه اسم المفعول يطلق عليه اسم المحدث وبالعكس صح

كان كانه قال و فعل صح

ويقولون لحدوث الاعتماد عنه حدوثاً بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع
وهما متقابلان من وجه والحدوث بهما ظاهر والمقصود بيان ان المفعول
لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص من المحدث
المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث يكون
بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكما يطلقونه على معنى يعم
الاحداث والابداع فاستعمله الشيخ ههنا على انه مساو للاحداث واستعمل
المحدث على انه مساو للمفعول والذى يقابله يعنى المحدث على انه مساو للفاعل
واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس فى هذا التخصيص بمصيب وان كان هذا
البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة فى مفهوم الفعل واستدل عليه
بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل
ذلك البعض اليه فى اللفظ مقتضيا للتناقض وكان انضمام عين ذلك البعض
اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث
لغوى صرف والمتكلمون يلتزمون كون احدهما تكريرا والثانى تناقضا و
يصرحون به فلا معنى لالزام ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم لان
اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع
فى مثال هذه المباحث الى الادباء واذا كان الامر كذلك صح ما قلناه
اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم تقنع الشيخ على
احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد مع اختلاف دلالاتها فى اللغة
العربية بل اوردها جميعا تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك بينها
ولما كان الفعل ههنا كانه دل على ذلك المعنى مجردا والايجاد والصنع
كانهما استعملا لاعتبار شىء آخر مع ضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما وانما عدل
المتكلمون عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان الله
فاعل يطابق قولهم انه تعالى فاعل بارادة لان الفاعل فى اللغة هو الفاعل
بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا نحن
نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول هذا الفاضل ان
الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعل للاحراق
ولا الماء فاعل للبرودة ليس بشىء والدليل عليه ما جاء فى كلامهم تقى قولا
اول البرد وتلقوا آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم وقول

الشاعر وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالابدان ما تفعل الخمر
وامثال ذلك فانها اكثر من ان تحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان
يقال يفعل البرد والخمر فما المانع من ان يقال يفعل بغير ارادة فان ادعى احد
انه مجاز فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز تقتضى تسليم صحة الاستعمال
وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض على ان اهل اللغة فسروا
الفعل باحداث شىء ما فقط وهذا يدل على ما ذهبنا اليه قوله واذا كان
مفهوم الفعل هذا او كان بعض مفهوم الفعل هذا فليس يضرنا ذلك فى
غرضنا ففى مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه
صفة لذلك الوجود محمولة عليه فاما العدم فليس يتعلق بفاعل وجود
المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل
فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان
يكون الا بعد العدم فبقى ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما
وجود ما ليس بواجب الوجود واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم
لما ذكر انه اصطلح ههنا على ان معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم
عن سبب ما سواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض
المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر فى مقصوده
شرع فى تحليل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلثة اشياء وجود وعدم وكون
الوجود بعد العدم ثم بين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شىء و
ان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا
الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها اوصاف بحسب ماهياتها الذواتها
لا لشىء آخر فبقى ان يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود العام فان
وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن هو اما وجود شىء ليس بواجب واما
وجود شىء مسبوق بالعدم والاول اعم من الثانى وسيبين فى الفصل
التالى لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات ايهما هو وقد
ذكر الفاضل الشارح ان البحث ههنا اما لتعيين الشىء المحتاج الى الفاعل
او لتعيين سبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لهما الا ان حمله
على الاول اولى قال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند
المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث كيفية لوجود متاخرة عنه

وهو متاخر عن الايجاد المتاخر عن الاحتياج الى الفاعل المتاخر عن علة الاحتياج
فلو كان الحدوث علة للاحتياج لتاخر عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه
فائدة افادها لكنها غير متعلقة بالمتن تكملة واشارة فالآن لنعتبر انه لاى
الامرين يتعلق فنقول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا
يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني
واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره و
يسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم او يمنع شي من خارج واما
مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد وهو في مفهومه اخص من مفهوم
الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذا كان معنيان احد
احدهما اعم من الاخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته
واولا وللاخص بعده لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من
غير عكس حتى لو جاز ههنا ان لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره و
يمكن له في حد نفسه لم يكن له هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق
هو بسبب الوجه الاخر ولان هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات
ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كاين دائما وكذلك لو كان
لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود لا انما يتعلق بالغير حال ما يكون
بعد العدم فقط حتى يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل يريد ان يبين
ان الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم اهو لكونه ممكنا لذاته
واجبا بغيره متعلق بالغير ام لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان بذلك
يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا ان الاول من هذين المعنيين
اعم من الثاني وذلك لان الممكن الموجود وهو الواجب بغيره يمكن ان ينقسم
الى غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دائما والى مسبوق بالعدم وهو
الواجب بغيره وقتا ما فاذن الواجب بالغير يشمل هذين القسمين من حيث
المفهوم الا ان يمنع شي من خارج المفهوم فالواجب بالغير اعم من المسبوق
بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه قضية
جعلها صغرى قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الاخر يحمل
عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص
بعده وبسببه وبيان ذلك ان المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن
ان ذلك للاعم

ان يلحق

ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان
لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق بالغير للواجب
بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعني بسبب الوجوب
بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا
بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا بغيره بل كان
واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذن
ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الاخر اي بسبب كونه واجبا بالغير واذا
ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالعدم دائما لا في حال
حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق للمفعول كان
دائما بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا كون المفعول
مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة
للمسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه
فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فهذا تقرير ما في الكتاب و
اعترض الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم
فيما اليه حاجة وذلك انه اطنب في الفصل السالف في ان المفتقر الى
الفاعل هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم
في ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا والدائم هل يفتقر الى موثر ام لا وهذا هو محل
الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الا ان
الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى الموثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة
على المطلوب اقول اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل
اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان منشأ الخلاف هو ان المفعول في اي شي يتعلق
بفاعله فذهب الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير
حادث وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ
عنهم في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل فكان من الواجب ان يحقق الحق
في ذلك فحقق في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان
ان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل
كيف اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في
وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك

سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير
سواء كان دائما او غير دايم متعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا هو
مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة لو كان هو الامكان ام هو الحدوث
فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان المحدث
محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا بد كما صرح به في اخر
الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل
لم يكن نافع له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه لم يبين ان
الدايم هل يفتقر الى موثر ام لا فليس بشيء ايضا لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي
الدايم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدايم ان كان واجبا
بغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا ثم قال و
التحقيق ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا
ان يكون العالم على كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة تقديره
والمعلول لا بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم
قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا
لفاعل مختار فاذن تحصل الاتفاق على كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى ان ص
القادر المختار ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك
ظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة اقول هذا صلح من غير تراضي الخصمين وذلك
لان المتكلمين باسرهم صرحوا بكنهم بالاستدلال على وجوب كون العالم
محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير
مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى المحدث وان محدثه يجب ان
يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه
اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار
على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم
لان مثبتي الاحوال من المعتزلة قايلون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا
الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون مع المبدا الاول قدماء ثمانية سموها
صفات المبدا الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة وبين ان
يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شيء ان احترزوا عن
التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين على القول

بنفي العلة

بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا
الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل
الازلي يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الفاعل
الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي ولما كان العالم
عندهم فعلا ازليا اسندوه الى فاعل ازلي تام في الفاعلية وذلك في
علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدا الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية
حكموا بكون العالم الذي هو فعله ازليا وذلك في علومهم الالهية ولم
يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا
يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات
ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية على ما سيجيء بيانه بتتيه
الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التي هي على الاثنين شئين
التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية لا
قبل لا يثبت مع البعد ومثل هذا ففيه ايضا تجدد بعدية بعد قبلية بالحقيقة
وليس تلك القبلية هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل
فقد يكون قبل ومع وبعد فهو شيء اخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على
الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير
لن يتالف من غير منقسمات يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بموجود
غير قار الذات متصل اتصال المقادير اعني الزمان الا انه لم يتعرض للتسمية في
هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن يكون بعديته هذه مضافة
الى قبلية قد زالت فله قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين
وامثالها التي يوجد القبل والبعد منها معا بل قبل يزول قبليته عند تجدد
البعدية وليست هذه القبلية هي نفس العدم لان العدم كما كان قبل فقد
يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن
هناك شيء اخر يتجدد ويتصرم فهو غير قار الذات وهو متصل في ذاته اذ من
٤ الجايز ان نفرض متحركا يقطع مسافة ويكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع
حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث
الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة
والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة

وقد بيّن في النمط الاول ان مثل هذا المتصل لا يتالف من اجزاء لا تتجزى فاذن ثبت
ان كل حادث مسبوق بوجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو
المطلوب فهذا ما في الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية
والشيخ قد نبه على انيته في هذا الفصل وسيشير في الفصل الذي يليه الى
ماهيته ولذلك وسم احد الفصلين بالتنبيه والآخر بالاشارة وهذه
المباحث تعلق بالطبيعيات وانما اوردها ههنا لاحتياجه اليها
وكونها غير مذكوره فيما مضى من الكتاب واعلم انه انما نبه ههنا على وجود
الزمان قبل كل حادث بوجود القبلية والبعدية الخاصتين به فانه هو
الشي الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا توجدان معًا وذلك
لان الشي قد يكون قبل شي آخر قبلية بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه في
زمان هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية للشي بسبب الزمان واما
للزمان فليس بسبب شي آخر بل لذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين
المعنيين لها لا لشي آخر فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان
ولا يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتميزهما
عن ساير اقسام القبلية والبعدية بانهما اللتان لا توجدان معًا ايضا
ليس بتميز حقيقي لان المع يجري مجراهما في معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان
معروف الانية لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان
اضافيتان لا توجدان الا في العقول لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما
القبلية والبعدية لا يوجدان معًا فكيف توجد الاضافة اللاحقة بهما لكن
ثبوتهما في العقل لشي يدل على وجود معروضهما الذي هو الزمان مع ذلك
الشي فلذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان
يقارنه واذ تقرر هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بان
هذه القبليات لو كانت موجودة في الخارج لكانت القبلية الواحدة قبلها
موجود آخر بقبلية اخرى ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود
في الخارج الذي يلحقه القبلية لذاته ويلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه
في العقل اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات المختصة بزمان دون
زمان لانها امر اعتباري يصح تعقله في جميع الازمنة وان اخذ من حيث تقع في زمان
معين كان حكمه حكم ساير الموجودات في لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن
به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني وبه يندفع ايضًا اعتراضه

بانهما اضافيتان

بانهما اضافيتان فيجب ان يوجدا معا وقد قيل انهما لا يوجدان معًا هذا خلف وذلك
لانهما اضافتان عقليتان فيجب ان يوجد معروضاهما معًا في العقل ولا يجب
ان يوجدا في الخارج معًا ويندفع ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية
الوجودية للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المقيد بشي
ما يكون معقولا بسبب ذلك الشي ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو
معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو هذا
السبق المذكور في عدم الحادث ووجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا
ان يكون للزمان زمان آخر قال والفرق بان الزمان مقتض لذاته فلذلك استغنت
القبلية والبعدية العارضتان له عن زمان اخر ولم يستغن القبلية والبعدية
العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين الاول ان اجزاء الزمان ان كانت
متساوية في الماهية استحال تخصص بعضها بالتقدم دون البعض الاخر وان لم
يكن انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من كان معه
انات الثاني ان تجويز وجود قبلية وبعدية لا يوجدان معًا في جزئين من
الزمان من غير زمان يغايرهما يقتضي تجويز كون العدم قبل وجود الحادث
من غير زمان يغايرهما قال وايضا ان قيل في الفرق ان القول بالقبلية و
البعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء آخر ولا يمكن
مع القول بحادث هو اول الحوادث لانه ينافي الاشارة الى ما هو قبل اول
الحوادث اجيب بان معنى قولنا اليوم متاخر من الامس ليس هو انه لم يوجد
معه لان اليوم لم يوجد ايضا مع الغد وان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه
كان هذه المعية اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما فكان المعقول منه ان
اليوم لما حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس وح يعود التسلسل وان
لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لا يوجد حين كان
امس فلفظة كان مشعرة بمضي زمان وذلك يقتضي ايضا ان يكون للزمان
زمان اخر قال والقول بمعية الزمان للحركة ايضا يقتضي مثل هذا البيان
وقوع الزمان في زمان آخر والجواب ان الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء
والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء
بالفعل وليس فيه تقدم ولا تاخر قبل التجزيه ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم
والتاخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء بسببهما متقدما و

ومتاخرا بل تصور عدم الاستقرار الذى هو حقيقة الزمان يستلزم تصور
تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشئ اخر وهذا معنى لحوق
التقدم والتاخر الذاتيين به واما الحقيقة غير عدم الاستقرار فيغايرها عدم
الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير مقدما ومتاخرا بتصور عروضهما له وهذا
هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتاخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا
اليوم وامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متاخر عن امس لان نفس مفهوميهما تشتمل
على معنى هذا التاخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم
باحدهما حتى يصير مقدما واما المعية فمعناه ما هو فى الزمان للزمان غير المعية بالزمان
اعنى معية شيئين يقعان فى زمان واحد لان الاولى تقتضى نسبة واحدة لشئ غير الزمان
الى الزمان هى متى ذلك الشئ والاخرى تقتضى نسبتين لشيئين تشركان فى منسوب اليه واحد
بالعدد هو زمان ما ولذلك لا يحتاج فى الاولى الى زمان مغاير للموصوفين بالمعية ويحتاج فى
الثانية اليه اشارة ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا لذى
قوة تغير حال اعنى الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك اعنى متغير ومتغير
لا سيما ما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهى الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل
التقدير فان قبلا قد يكون ابعد وقبلا قد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان
وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان معا يريد
بيان ماهية الزمان وتقريره ان التجدد والتصرم اللذين بينه على وجودهما فى الفصل المتقدم
لا يمكن ان يوجد الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا لشئ يصح منه التغير وهو
الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا فى موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بوجود
ب شئ هو عرض ومتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة
يسمى حركة فهذا الاتصال اذن متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور فى
الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان
له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب
كون الزمان متصلا لا الى اول والحركات المستقيمة لا يمكن ان يتصل لا الى اول لوجوب
تناهى الامتدادات و لما سيأتى فى النمط السادس فاذن الزمان متعلق بحركة
يمكن ان يتصل ولا ينقطع وهى الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما
مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم يقدر التغير اعنى الحركة
وهذه ماهيته وعند تبيينها صرح بتسميته فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه

فقال وهو

فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعا ن
وذلك لان للحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص
بنقصانها وكمية من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانه
وللمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدما وضعيا ويوجد المتقدم والمتاخر
مجتمعين فى الوجود والحركة تتجزى بتجزية المسافة ويصير بعضها متقدمة وبعضها
متاخرة بازاء تقدم اجزاء المسافة وتاخرها الا ان المتقدم والمتاخر منها لا
يجتمعان بخلاف المتقدم والمتاخر من المسافة فالزمان هو كمية الحركة لا من
جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما
ذكره ههنا وقد قال فى الشفاء بهذه العبارة وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان
تنقسم الى متقدم ومتاخر وانما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها فى المتقدم
من المسافة والمتاخر ما يكون منها فى المتاخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان
المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم والمتاخر من
المسافة معا فيكون للمتقدم والمتاخر فى الحركة خاصية تلحقهما من جهة ما هما
للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة
باجزائها تعد المتقدم والمتاخر فيكون للحركة لها عدد من حيث لها فى المسافة
تقدم وتاخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد
او المقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتاخر لا بالزمان
بل بالمسافة والا لكان البيان تحديدا بالدور فهذه عبارته وغرضه بيان هذا
التحديد الذى ذكره القدماء وغرضى من ايراد هذه النكتة الاخيرة
كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود وكان امكان وجوده حاصلا
وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل فى المحال انه غير مقدور
عليه لانه غير ممكن فى نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور
عليه او انه غير ممكن فى نفسه لانه غير ممكن فى نفسه فبين اذن ان هذا
الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه
يكون وجوده لا فى موضوع بل هو اضافى فيفتقر الى موضوع فالحادث
يتقدمه قوة وجود وموضوع يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع ٤
او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود واما ممكن
الوجود والاول محال والثانى حق فاذن له امكان وجود قبل وجوده

وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور
عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه هو
كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له
في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه
ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا
بنفسه لان الامكان يكون لشيء بالقياس الى وجوده كما يقال البياض ممكن
ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا اخر كما يقال الجسم ممكن ان يصير
ابيض فاذن هو لا بعينه امر معقول بالقياس الى شيء اخر فهو امر اضافي
والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذن
الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة
الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع موضوع بالقياس
الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان
عرضا او مادة بالقياس اليه ان كان صورته هذا تقرير ما في الكتاب واعلم
ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم
ابيض واما بالذات كوجود البياض فالامكان بالقياس الى وجوده
بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء اخر له او بالقياس الى
صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له
البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان تصير موجودة
بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود
معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات فيكون للشيء
بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع
او مادة او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذلك
الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى الموضوع حكم القسم
الاول ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك
بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة
ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا
بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع ٤
اذ لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من

حيث ماهية

من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان
هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض غير
عارض لشيء هف ولما تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان
كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد
ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة تكون اما اعراضا او صورا او مركبات او
نفوسا توجد مع المواد وان لم تكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء تكون
قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الموجودات في موادها بالقوة
وهي تختلف بالبعد والقرب وتزول عنها مع خروج الموجودات من القوة
الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكانات الموجودات
الممكنة في انفسها فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود و
العدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف
بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد
في الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم
باسرها وهذه الاختلافات احوال للموصوفات في انفسها وهذا ما ازدت
تحقيقه في هذا الموضع لتزول الاشكالات التي يورد ههنا وظهر منه ان قول
الفاضل انشا الشيء قبل وجوده نفي صرف فلا يصح عليه الحكم بالامكان
ثم معارضته ذلك بانه موصوف بانه مقدور للقادر ورد ذلك يقتضي تميزه
ثم معارضته للمعارضة بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نفيا صرفا
خبط يقتضيه عدم التميز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما
قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه
صفة لغيره والثاني محال لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان
فالجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي يتعلق بشيء خارجي فمن
حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج بل هو امكان وجود
في الخارج ولتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو
موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود في الخارج وله امكان اخر
يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في القسم لا
يقال وجود شيء في العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة
في الذهن على انها صورة لموجود خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات

او وجود شيء في الخارج

العقليه لا توجد في العقل على انها صورة شي في الخارج بل على انها احكام موجودات
في الخارج واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي احكام بل يكون
موجوده من حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون
حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشي ولا يجوز ان
يكون حالا في غيره لان نعت الشي لا يكون حاصلا في غيره فالجواب ان
امكان الشي قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشي
في موضوعه بالقوه وهو صفه للموضوع من حيث هو فيه وصفه للشي من
حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار
الثاني يكون كاضافه لمضاف اليه ولما لم يكن وجود مثل هذا الشي الا في
غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان
صفه اضافية مستدعية لوجود المتضايفين فهو انما يتحقق بعد ثبوت الماهيه
والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث كونه
صفه اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضايفين ولكن يكفيه ثبوتهما في العقل
ولا يجب من ذلك تقدمهما عليه في الخارج لكنه من حيث تعلق معروضيه
الثابتين في لحاظ العقل بامر وجودي في الخارج يستدعي لا محالة موضوعا
موجودا في الخارج كما مضى في المقدم بعينه واما قوله الحكم بكون الامكان
متعلقا بموضوع او ماده منقوض بالعقول والنفوس المفارقه وبالهيولى فانها
ممكنه مع انها غير متعلقه بموضوع وماده فالجواب عنه ما مر من الفرق بين
الامكانين عند تعلقهما بما في الخارج وان امكان مثل هذه الاشيا صفه لماهياتها
المجرده عن الوجود والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع والامكان
بهذا الاعتبار كعرض في موضوع وهو ايضا صفه لوجوداتها ويكون بهذا
الاعتبار كاضافه لمضاف اليه واما قوله لو قيل الشي لا يحدث الا اذا صار
وجوده اولى ولا يصير اولى الا اذا كان له ماده قلنا المقدمتان ممنوعتان
اما الصغرى فلان الاولويه لو حصلت حال الحدوث لكان الكلام في
حصولها كالكلام في حدوث الحادث ويتسلسل العلل دفعه ولو حصلت
قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا اما على وجودها او على عدمها
والاول يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث
قبلها كما اقتضى بعدها واما الكبرى فلما مر فالجواب عنه ان الشي لا يحدث

الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولويه وانما يحدث مع تحقق وجوبه
غير متاخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بان يتم استعداد
مادته او موضوعه لقبوله وذلك الاستتمام متعلق بشرايط يستجمعها
الحركة المتصلة التي لا اول لها الموجوده في الجسم الابداعي على ما اشتمل العلم
الالهي على بيانه تنبيه الشي قد يكون بعد الشي من وجوه كثيره مثل البعديه
الزمانيه والمكانيه وانما نحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق
الوجود وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا ذ نريد اثبات الحدوث الذاتي لكنا
ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنيا على تحقيق التاخر الذاتي لان الحدوث
وهو كون وجود الشي متاخرا عن لا وجوده ينقسم الى الزماني والى الذاتي
لانقسام التاخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التاخر الذاتي على اثبات الحدوث
الذاتي واعلم ان تاخر الشي عن غيره يقال لخمسة معان على ما حقق في الفلسفه
الاولى احدها بالزمان والثاني بالمرتبه او الوضع الذي يكون المتاخر
المكاني صنفا منه والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلوليه
والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو التاخر بالذات والمعنى المشترك
هو ان يكون الشي محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا الى
ذلك الشي فالمحتاج هو المتاخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان
يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون
والمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلوليه وهو كحركة المفتاح بالقياس
الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى
الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتاخر بالمعلوليه لا ينفك عن
المتقدم بالعليه في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا
ان ارتفاع المعلول يكون تابعا لارتفاع العله من غير انعكاس والمتاخر
بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد
لا مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى
المشترك تاخر بالطبع ويخص التاخر بالمعلوليه باسم التاخر بالذات و
الشيخ استعملهما في قاطيغورياس الشفا كذلك وذلك انه قال عند ذكر
التقدم بالعلية وان كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعليه والذات
اما في هذا الكتاب فقد سمى المشترك تاخرا بالذات والدليل عليه انه مثل له

بحركة المفتاح واليد وهو تأخر بالمعلولية الذي هو احد قسميه ثم اطلق اسم التأخر
بالذات صريحًا على القسم الآخر وهو تأخر ما للشيء بحسب غيره عما له بحسب ذاته
وهو تأخر بالطبع لا بالعلية وهذا التأخر اعني الذاتي بالمعنى المشترك هو
تأخر حقيقي وما سواه فليس بحقيقي لان المتأخر بالزمان او بالمرتبة والوضع او
بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدما وهو هو لان المقتضي لتأخره هو امر عارض
لذاته واما المتأخر بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما وهو هو لان المقتضي
لتأخره هو ذاته لا غير ولهذا خصه الشيخ بانه الذي يكون باستحقاق
الوجود واعلم ان المتأخر بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم
بالعلية والمتأخر بالطبع لا يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن ان
يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المشترك بينهما بالامكان
العام الشامل للوجوب واللاوجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان
معًا قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما
استحق هذا الوجود او الآخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول و
اما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه
الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على الآخر وهو بيان للتأخر
بالذات مقرره في بعض اقسامه ومعناه ان هذا التأخر يكون اذا كان
وجود هذا يعني المتأخر كالمعلول مثلا عن آخر يعني المتقدم كالعلة مثلا
ووجود المتقدم ليس عن المتأخر فما استحق المتأخر الوجود او المتقدم
حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم
فليس يتوسط المتأخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن
المتأخر وليس يصل الى المتأخر من تلك العلة الا مارا على المتقدم وذهب
الفاضل الشارح الى ان المراد ان العلة متوسطة بين ذات المعلول و
وجوده والمعلول ليس بمتوسط بين ذات العلة ووجودها ولست ارى
هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب قوله وهذا مثل ما تقول حركت يدي
فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي او
ثم تحركت يدي وان كانا معًا في الزمان فهذه بعدية بالذات وهذا ايراد
المثال للتقدم الذاتي ومعناه واضح واعترض الفاضل الشارح على التقدم
بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه

كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول هو ان المؤثر في الشيء مؤثر فيه و هذا
تكرار خال عن الفائدة وان كان المراد شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره
وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا مارا على العلة بيانا لذلك
ونسبه الى المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا آخر غيره و
نسبه الى الركاكة واقول تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له
الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات
والامثلة تعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم
الزماني فان الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا
المتقدم قوله ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته
متخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره
يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود
عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهذا هو الحدوث
الذاتي قوله لما فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات
الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته
مع قطع النظر عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان
ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع
ارتفاع الحال التي تكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي
بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن
بالذات لو انفرد عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل
فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود
علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له و هذه
الحالة اعني المجرد عن الاعتبارات لا يكون الا في العقل فالحال التي له
مجردا عن الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم واما
وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه اي
بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا
يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان المستحق
للاوجود هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم
او باللاوجود ثم قال ففي قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون

له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي
فهو في هذه الحالة لا تستحق العدم او اللاوجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا
وان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفرادا
والجواب عنه ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج
فهي ان كانت باعتبار العقل لا تخلو من ان تعتبر اما مع وجود الغير او
مع عدمه او لا تعتبر مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين
القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن الا مع
فاذن انفرادها هي لكونها اذا قيست الى الخارج وهذا معنى استحقاق
العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود
والعدم معًا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له
وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه امر ثابت له ان
لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم و
تقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت
ماهيته وتقدير النتيجة ان تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون
لها قبل وجودها بالذات وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث
هي على الحالة التي بها يكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايض
من امور يحتاج ان يكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة الص
بالفعل مثل الآلة حاجة النجار الى القدوم او المادة حاجة النجار
الى الخشب او المعاون حاجة المنشار الى منشار آخر او الوقت حاجة
الادمي الى الصيف او الى الداعي حاجة الآكل الى الجوع او زوال مانع حاجة
الغسال الى زوال التدجن يريد ان ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن كازر
علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه
في عليتها بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج
عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والاول كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع
الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علة هاتين الحركتين لا
تحصل موجودة الا بهما وكذلك الحالة التي للنفس النباتية التي تصير بها
علة لحركة غير طبيعية ولا ارادية والحالة التي يكون للعلل التي هي فوق هذه
العلل وقوله او غير ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني ما يخرج عن ذات العلة

ثم له مدخل

ثم له مدخل في تتميم عليتها بالفعل فقد ذكر منه ستة اصناف يمكن ان تشتمل
عليها قسمة وهو ان يقال تلك الامور تكون اما وجودية واما عدمية و
الوجودية تكون اما شيئا ينضاف الى العلة ليتمكن من العلية او شيئا لا ينضاف
اليها والاول اما شيء يتوسط بينها وبين معلولها كالآلة واما شيء لا يتوسط
وهو اما ذات تنضاف اليها كالمعاون او وصف لها كالداعي والشيء الذي
لا ينضاف اليها اما محل لفعلها كالمادة واما الذي يحل لفعلها كالزمان و
العدمية كزوال المانع قوله في الوقت حاجة الادمي الى الصيف اي حاجة
متخذ الادم وهو منسوب الى جمع الاديم والاديم يجمع على ادم كافيق و أفق وهو
الجلد الذي لم يتم دباغته ويجمع ايضا على آدمة كرغيف وارغفة ثم
فالمنسوب اليها اما أدمي بفتح الالف والدال او آدمي بمد الالف وكسر الدال
والزمان ههنا شرط وجودي لجودة الصنعة لا في كون العلة علة بالفعل
والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون
فيحدث وهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة والتدجن في وافق م
قوله حاجة الغسال الى زوال التدجن هو إلباس الغيم السماء وهو ضد
الصحو وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه قيد عدمي والعدم لا يكون
جزءا من العلة الموجودة والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء للعلة
بل ذكر انها مما له مدخل في تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان
العلة مع مانعها عن التاثير لا تكون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمي
ليس عدما صرفا بل هو عدم مقيد بوجود شيء وهو من حيث هو كذلك امر
ثابت في العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم العلة علة العدم
ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق ويصير جزءا من
المفهوم عن علته التامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا في العقل قوله وعدم
المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل كان سواء ؟
ذاتها موجودة لا على تلك الحالة او لم يكن موجودة اصلا لما ذكر الامور
التي تتم بها علية العلة وهي ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر ان عدم المعلول
يتعلق بعدم شيء من تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلية
بالفعل وحدها واما عدم ذات العلة مطلقا قوله فان لم يكن شيء معوق
من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود

المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة
او غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم توجد وجب عدمه وايهما فرض ابدًا
كان ما بازائه ابدًا او وقتا ما كان وقتا ما اى فاذا كان الفاعل موجودًا او
لا مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود
المعلول موقوف على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه
لم يتوقف الا عليها وان لم يوجد وجب عدمه لانه توقف على شئ لم يوجد واى
الامرين فرض ابدًا او وقتا ما دون وقت كان ما بازائه مثله قوله واذا جاز
ان يكون شئ متشابه الحال في كل شئ وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدًا
فان لم يسم هذا مفعولا بسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضايقة بعد ظهور
المعنى اى اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا آخر
هي متشابهة الحال في كل شئ لا يتجدد لها حال ولا تزول عنها حال ولها معلول
لم يبعد ان يجب عنها دائما وانما قال لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب
ان يجب عنه سرمدًا لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون
وجود معلول دائم الوجود وايضا القطع بوجود علة هذا شانها مبنى على
ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان يتغير وذلك مما لم يسبق
اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما
عبر عن الدوام ههنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان
على النسبة التي يكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على
اطلاق الدهر على النسبة التي يكون للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد
على النسبة التي يكون للامور الثابتة بعضها الى بعض ثم اوما الى ان مثل
هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق لفظ المفعول عليه بسبب
ان لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور
المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث الابداع هو ان يكون من
الشئ وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان
هذا تفسير لفظة الابداع بحسب الاصطلاح القريب من اصطلاح الجمهور قوله وما
يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط وهذا تذكار لما سلف وهو ان كل
مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان
كل ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم وتبين من انضياف

تفسير الابداع

تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشئ وجود لغيره من غير ان
يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع متقابلان
على ما استعملهما في صدر النمط قوله والابداع اعلى رتبة من التكوين و
الاحداث التكوين هو ان يكون من الشئ وجود مادى والاحداث هو ان
يكون من الشئ وجود زماني وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه
والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين والزمان
لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى و
زمان اخر فاذن التكوين والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب
منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما وليس في هذا البيان موضع
خطابة كما ذهب اليه الفاضل الشارح تنبيه واشارة كل شئ لم يكن ثم كان فبين
في العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى بشئ وبسبب وان
كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا البين ويفزع الى ضروب من البيان
وهذا الترجح والتخصص عن ذلك الشئ اما ان يقع وقد وجب عن السبب
او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود
الحال في طلب سبب الترجح جذعا ولا يقف فالحق انه يجب عنه المحدث لا
يكون واجبا فهو ممكن والممكن مفتقر في ترجح احد طرفي وجوده وعدمه
على الآخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم اولى وان كان قد يمكن
العقل اى قد يمكن للعقل ان يذهل عنه ويفزع الى ضروب من البيان كما
يفزع الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن ان ترجح احديهما
على الاخرى من غير شئ آخر ينضاف اليها والى غير ذلك مما يجري مجراه و
يذكر في هذا الموضع ثم ان صدور الممكن المعلول مع ذلك الترجيح عن
تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون
ممتنعا مع فرض وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب ترجحه
جذعًا اى جديدًا وحديثا ولا يقف بل يؤدى الى الافتقار بعد كل سبب
الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ايضا ان لا يكون ما فرض سببا بسبب وهو
محال فاذن صدور المعلول مع الترجيح عن السبب الاول واجب وهو
المطلوب وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم توجد
المعلول وايضا ان العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة

فى عليهما وانا وسم الفصل بالتنبيه والاشارة معا لاشتماله على حكم اولى وهو
احتياج الممكن فى وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع فيه
احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب فى سببيته واجبا وهذا
مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل
عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها
آ غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب فاذا كان الواحد يجب عنه شيئان
فمن حيثيتين مختلفتى المفهوم مختلفتى الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من
لوازمه فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهى الى حيثيتين من
مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق
فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة
يريد بيان ان الواحد الحقيقى لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا
بالعدد وكان هذا الحكم قريب من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه
وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقة وتقريره
ان يقال مفهوم كون الشئ بحيث يجب عنه آ غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه
ب اى عليته لاحدهما غير عليته للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير
حقيقتهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شئ موصوف
بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا هف وهذا القدر كان فى تقرير
هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذانك الشيئان اما ان يكونا من
مقومات ذلك الشئ الواحد او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد
الكلام الاول بعينه ولم يقف فهما اذن من مقوماته وفى النسخ زيادة
او بالتفريق بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه والمراد
منه ان يكون احدهما من مقوماته والاخر من لوازمه وح لا يكون
حيثية استلزامه ذلك اللازم هى بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان
يكون مبدا حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته والا فعاد الكلام
وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركيب اما فى ماهية ذلك الشئ او
لانه موجود بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده بتفريق له والاول كما فى الجسم
بحسب ماهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثانى كما فى العقل الاول بحسب التكثر
الذى يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده والثالث كما فى الشئ

بعض النسخ

المنقسم الى

المنقسم الى اجزائه او جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما
بتوسط فهو منقسم الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط لان الا شيئا
الكثيرة يمكن ان تصدر عن الواحد الحقيقى ولكن البعض بتوسط البعض
وانما قال فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم الماهية لان الماهية قد
تكون بسيطة والتكثر يلزمها اما للوجود او لما تعرض بعد الوجود كما مر
وقد عارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة
كقولنا هذا الشئ ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا
هذا الرجل قايم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة
ولا شك فى ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشيا
وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون
الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا
والجواب ان سلب الشئ عن الشئ واتصاف الشئ بالشئ وقبول الشئ
للشئ امور لا تتحقق عند وجود شئ واحد لا غير فانها لا تلزم الشئ الواحد
من حيث هو واحد بل تستدعى وجود اشياء فوق واحدة تتقدمها حتى تلزم
تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة
عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال وبيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب و
مسلوب عنه متقدمانه ولا يكفى فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك
الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول
او الى قابل وشئ يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة
يفتقر الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن
غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور
الشئ عن الشئ فامر يكفى فى تحققه فرض شئ واحد هو العلة والا لامتنع
استناد جميع المعلولات الى مبدا واحد لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا
بعد تحقق شئ يصدر عنه وشئ صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين
احدهما امر اضافى يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا
ليس فيه والثانى كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى
متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد
ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت

العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حاله اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مرّ وهاهنا تنبيه قال قوم ان هذا الشى المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب الافلين فان الهوى في حظيرة الامكان افول ما وقال آخرون بل هذا الموجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن صنعته معلولة وهولاء قد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين او لعدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهولاء في حكم الذين من قبلهم اقول يريد ذكر مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات وامكانها وقدمها وحدوثها وان ينبه على ما هو الحق عنده منها واول الخلاف في الشى الغنى عن المؤثر الذى هو موجود لنفسه واجب لذاته اهو واحد ام اكثر من واحد فالقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بانه هذه الموجودات المحسوسة والى قائلين بانه غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها وهيآتها ونضدها والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم بتذكر ما مر من شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شى وغير منقسم بحسب الحد والماهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية الى اجزاء ولا الى الجزئيات ولا الى الماهية ووجود وان جميع ما هو موصوف بشى من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادى بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى لا احب الافلين في قصة ابرهيم عليه السلم حكاية عنه حين حكم بامتناع الربوبية للكواكب لافولها فان الامكان افول ما واما الفرقة الثانية القائلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة اما القائلون بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصورة ككثير من القدماء ومنهم من ذهب الى انها اجزاء هى اجسام اما متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال وهم اصحاب ديمقراطيس واما مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم

من ذهب

من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء او هواء او بخار او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كاينة من تلك المادة حادثة معلولة واثبتوا علة مغايرة لها واجبة اما واحدة او فوق واحدة اما القائلون بانها واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء او بالعنصر الواحد واما القائلون بانها فوق واحد فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم الحرنانيون الذين قالوا بان المبادى خمسة هيولى وزمان وخلاء ونفس وآله واما القائلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود لضدين خير وشرير ويعبرون عنهما تارة بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم بتذكر البرهان على ان واجب الوجود واحد قوله ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشى عنه ثم ابتدا واراد وجود شى عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة من اصناف شتى في الماضى لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا وذلك محال وان لم يكن كلية حاصرة لاجزائها معا فانها في حكم ذلك وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال يوصف بانها لا يكون الا بعد ما لا نهاية له فيكون موقوفا على ما لا نهاية له فينقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ومن هولاء من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لم يكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين ولا بشى آخر بل بالفاعل ولا يسال عن لم فهولاء هولاء لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين ذهبت احداهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من ساير المليين والثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشى ثم ابتدا واوجد العالم بارادة واحتجوا على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك للزم القول بحوادث لا اول لها كا

ذهب الحكماء اليه وهو باطل لامور منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل
لان كل واحد منها موجود فاذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود ولا
في شيء يناقض عدم التناهي وان لم يكن كلية حاصرة لاحادها معا في الوجود
فانها في حكم ذلك عقلا بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الاحاد و
الشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها
امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية
له من الحوادث السابقة والامور المترتبة الغير المتناهية يمتنع ان تنقضي واشار
الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فينقطع
اليها ما لا نهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا
يتناهى يمتنع ان يزيد او ينقص والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد
يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه
الفرقة اذا طولبوا بعلة تخصص حدوث العالم بالوقت الذي حدث
فيه دون ساير الاوقات التي يمكن فرضها مما لا نهاية له متناهي قبله وبعده
افترقوا بحسب الاحوال الممكنة فيه الى قايل بثبوت التخصص بالوقت المعين
اما لذات ذلك الوقت او للفاعل او لشيء غيرهما والى قايل بنفي التخصص
بالحقيقة لا فرق بين نافي التخصيص وبين مثبته بسبب الفاعل وحده لا
غير فاذن الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصص
ذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهم
جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهؤلاء انما يقولون
بتخصصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصص مصلحة
تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا
حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت
وهو ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن يتبعه منهم وفرقة لم يعترفوا
بالتخصص خوفا من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق
بوقت ولا شيء اخر غير الفاعل ولا يسأل عما يفعل واعترفوا بالتخصص و
انكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل
المختار ان يختار احد مقدوريه على الاخر من غير مخصص ومثلوا في ذلك
بعطشان يحضره الماء في انائين متساويين بالنسبة اليه من كل الوجوه

فانه يختار

فانه يختار احدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي
الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتاخرين واشار
الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء من قال الى قوله ولا يسأل عن
لم وختم اقوال المتكلمين بقوله فهؤلاء هؤلاء **قوله** وبازاء هؤلاء قوم من
القائلين بوحدانية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود
في جميع صفاته واحواله الاولية له وانه لم يتميز في العدم الصريح حال
الاولوية فيها ان لا يوجد شيئا او بالاشياء ان لا توجد عنه اصلا وحال
بخلافها لما فرغ من بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذهب الحكماء وبدأ
بانهم يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته و
احواله الاولية لان ذلك يقتضي قدم الفعل من جانب الفاعل فان الفاعل
اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلا دائما اما ان كانت
فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب آخر كما مضى بيانه وواجب الوجود
لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولية الاحوال التي لا يتوقف
وجودها عن شيء غير ذاته ككونه قادرا وعالما وفاعلا ويقابلها
الاحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ككونه اولا واخرا وظاهرا
وباطنا وهي لا يكون واجبة له لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك
ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان العدم الصريح لا يتميز فيه حال
يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية اولى بالقياس اليه او يكون
لا صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل عن حالة اخرى يصير فيها
فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل وغرضه من ذلك
الرد على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الثاني
قوله ولا يجوز ان ينبغي ارادة متجددة الا للداعي ولا يجوز ان ينبغي
جزافا وكذلك لا يجوز ان ينبغي طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال
وكيف ينبغي ارادة لحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما يمهد له
التجدد واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة
مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لامر يتيسر او لامر لا مثلا
كحسن من الفعل وقتا ما بتيسر ومعين او غير ذلك مما عد او كقبح كان
يكون له لو كان قد زال او عايق او غير ذلك كان فزال لما كان

الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث
هو قادر احتاجوا الى اثبات شئ بسببه تتخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا
له ارادة تتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة او قديمة
عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة
المتجددة اولا بانها لابد وان تتبع امرا متجددا تقتضي ايثار احد المقدورات
كشوق ما او ميل اليه وهو الداعي والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون
ما عداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظة معربة معناه
الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد تطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدؤه
شوقا تخيليا من غير ان تقتضيه فكر كالرياضة او طبيعة كالتنفس او مزاج
كحركات المرضى او عادة كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار من الفاعل كما ان
العبث يكون باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه ههنا على الفعل الذي تتعلق الارادة
به بشعور به فقط من غير استحقاق او اختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم مما فيه
التنازع للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز ان تنبعث طبيعة او غير ذلك بلا
تجدد حال اي لا يجوز ان تحدث شئ من شرائط الفاعلية التي تتعلق بها الفعل
على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او قسرا من غير تجدد وابطل ذلك
بان حال الشئ المتجدد انما تكون كحال الفعل المتجدد الذي كلامنا فيه وكما
يحتاج الفعل الى ذلك الشئ في تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشئ الى تجدد
امر آخر ويتسلسل الى ما دفعة وهو باطل واما شئ قبل شئ وهو القول بحوادث
لا الى اول ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة غير زائدة
على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شئ حالا واحدة
مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضي اما لا صدور الفعل عن الفاعل اصلا
واما صدوره في جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون
بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شئ غير الفعل اصلا مع قولهم انما
يكون بعض الاوقات اصلح للامور واما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت
فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شئ وابطال القول بان لا يتجدد شئ
اشار الى ان هذين القولين ايضا قول بتجدد تعالى وسواء جعلت التجدد لامر
تيسر كحسن من الفعل وقتا ما تيسر يعني القول بصلوح بعض الاوقات في
معين يعني صيرورة الفعل متأتيا بعد كونه ممتنعا او غير ذلك مما يعبرون

عنه بحسب

عنه بحسب اصطلاحاتهم او جعلته لامر زائل كقبح كان فزال عند الوقت الصالح
او امتناع كان فزال عند وقت الامكان او غير ذلك بحسب اعتباراتهم فان القول
بجميع ذلك قول بتجدد شئ ما وقد ابطلناه قوله قالوا فان كان الداعي
الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوقا
بالعدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف وقد انكشف لذوي الانصاف ضعفه
على انه قائم في كل حال ليس في حال اولى بايجاب السبق من حال وما كون
المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره فليس بناقض كونه
دائم الوجود بغيره كما نبهت عليه ولما فرغ عن الاشارة الى عدم الفعل
بما هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل وابطل القول بالجدوث
اراد ان يشير الى صحيح القوم وحججهم ايضا تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل
والى ما يتعلق بالفعل وما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان قولهم الفاعل في
نفسه تمتنع ان يكون الا محدثا مسبوقا بالعدم ومما يتعلق بالفعل هو
قولهم الفعل في نفسه تمتنع ان يكون الا محدثا فذكر ان الداعي لهم الى القول
بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام امر شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره
فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا
بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل في كل حال سواء حدث
الفعل في الوقت الذي حدث او في وقت آخر قبله او بعده من غير تخصيص
واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك هو ظنهم
ان الفعل في نفسه تمتنع ان يكون غير حادث فقد نبهت في صدر النمط على
فساده وبينت لك ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل
بالجواب عن الحجج الثلث المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها
وببيان وجود الخطأ فيها قوله واما كون غير المتناهي كلا موجودا الكون
كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطأ فليس اذا صح على كل واحد حكم
صح على كل محصل والا لكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان
يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على
الكل كما يحمل على كل واحد اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهو ان القول
بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول بامكان
دخول غير المتناهي في الوجود لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا

فعل الفاعل المختار يجب ان يكون صح

فيما يصرحون بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا تتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه الى الوجود قوله قالوا ولم يزل غير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها معدوما الاشياء بعد شئ وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يتم ذلك كونها غير متناهية في العدم اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التي ينقص كل يوم وكمعلومات الله التي هي زائدة على مقدوراته مع كونهما غير متناهيين عندهم والحوادث التي كلامنا فيها ليست موجودة جميعا في وقت من الاوقات فان اذدادها لا يكون قادحا في كونها غير متناهية قوله واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له او احتياج شئ منها الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشيئين وصفا معا بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخير كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له لان اي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاخير اشياء متناهية ففي جميع الاوقات هذه صفته لا سيما والجميع عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشياء اخر كل واحد منها في وقت اخر لا يمكن ان يحصى عددها وذلك محال فهذا هو نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه الا ان تغير لفظها تغييرا لا يغير به المعنى اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان معنى توقف الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له او احتياجه الى ذلك ان كان هو انه قد كان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شئ من الحوادث وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث او كان هذا الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل وقت نفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث الا عدد متناه واذ كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحدا ففي جميع

الاوقات

والاوقات هذا الحكم يكون حقا وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع قوله قالوا فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها فيتبعها التغير لما فرغ عن الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا وهو ان الواجب لا يختلف نسبته الى الاوقات والى المعلولات الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الاول اذ لا واسطة غريبة بينهما وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط شئ اخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعني الحركة السرمدية اللازمة من اختلافات وضائع تلك الاجرام فيتبعه التغير يعني الحوادث اليومية قوله فهذه هي المذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا مراده ان التنازع في القدم والحدوث سهل بالقياس الى التنازع في وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التساهل فيه وليس مراده ان لمسئلة الحدوث والقدم تعلقا بمسئلة التوحيد النمط السادس في الغايات ومباديها وفي الترتيب قال الفاضل الشارح غاية الشئ ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة فقط اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط مشتمل على ثلثة مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسئلة القدم واساس لما بعده بيان الاول هو ان الباري تعالى ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة وح كان موجبا وذلك يؤكد القول بالقدم وايضا عند القائلين بالحدوث الذي عليه تعويلهم هو قولهم ان الباري اراد في الازل خلق العالم في وقت بعينه وبابطال انه يفعل بالارادة يندفع هذا العذر وبيان الثاني هو ان كون حركات الافلاك شوقية لشبهية الذي به يستدل

على وجود العقول انما يثبت بعد ثبوت ان حركاتها ليست للغاية بالسافلات ثم
ذلك انما يثبت بان يقال لو كان حركاتها لاجل السافلات كانت هي مستكملة بها و
العالي لا يكون مستكملا بالسافل واقول انه لما اثبت للوجود مبدأ اول
في النمط الرابع كان من الواجب ان يبين كيفية مبدائيته فذكر ذلك في
النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب
ان يشير الى غاياتها مبتدءا بالاشارة الى احكامها الكلية وهي ان اي الفاعلين
لا يكون لافعاله غاية وايهم يكون لافعاله غاية ثم اشار الى غايات افعال
الصنف الثاني فدل ذلك على وجود موجودات مترتبة هي مبادي لغايات
تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساق ذلك الى النظر
التام في اثبات تلك الموجودات ثم ترتيب الوجود النازل من المبدأ الاول
الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها وفي الترتيب
تنبيه اتعرف ما الغني الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج
عنه في امور ثلثة في ذاته وفي هيئات متمكنة من ذاته وفي هيئات كمالية اما
لذاته فمن احتاج الى شيء اخر خارج عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة
من ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال لها اضافة ما كعلم او عالمية
وقدرة او قادرية فهو فقير محتاج الى كسب هذا تعريف لمعنى الغني والمقصود
ان مراعاة معناه المحمول على المبدأ الاول تقتضي ان لا يكون لفعله غاية
مباينة لذاته واعلم ان صفات الشيء تنقسم الى ما هو له في نفسه والى ما
هو له بسبب وجود شيء غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شانه ان يعرض
له نسبة الى غيره والى ما من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيئات
المتمكنة من ذات الشيء والثاني هو الهيئات الكمالية الاضافية وهي كمالات
للشيء في نفسه هي مبادي اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة
والشيخ ذكر ان الغني التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلثة اشياء ذاته و
الهيئات المتمكنة من ذاته والهيئات الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات
المحضة لانها متغيرة الوجود بتغيرها ثم لما ذكر ان الغني هو الذي لا يتعلق في
هذه الاشياء بغيره ذكر ان ما يتعلق في شيء من هذه الاشياء بغيره فهو ليس
بغني بل فقير محتاج الى الكسب وهذا الكلام كعكس نقيض الاول لو كان
الاول قضية قال الفاضل الشارح قوله فمن افتقر في شيء من هذه الامور

الى غيره

الى غيره فهو فقير محتاج الى الكسب كلام خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى
للفقير الا افتقاره في احد هذه الامور الى الغير وح يصير معنى الكلام انه
لو افتقر في شيء من الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك
مما لا فائدة فيه وان كان يريد بالفقير شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره
واقول كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شيئا
واحدا فهي خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على
المحدود لكي يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة
خطابية على ان قولنا المفتقر في شيء ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو المفتقر
المقيد والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شيء
موجود وايضا هذا الفاضل قد فصل شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود
من هذا الفصل ذكر ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شيء
من صفاته الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر الى
الغير في هذه الامور شبيها بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان
المحدود والحد شيء واحد واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد
وما يقابل المحدود بازائهما ايضا شيئا واحدا ويكون كلامه هذا جاريا مجرى
قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق
فليس بانسان فلا ادري لم صار الاول تعريفا مقبولا والثاني قولا
مستنكرا غير مقبول مع كونهما في الحكم واحدا بلى لو قال ان الشيخ قد قال
في الاول ان الغني هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى
غيره فهو فقير وكان من الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير
لكان سؤالا لفظيا وكان للجواب انه لما كان في الاول قاصدا للتعريف
لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف الغني به تعريفا بما يقابله بل اورد
التعلق الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني قاصدا
للتعريف اورد الاحتياج ليعلم انه استعملهما بمعنيين متقاربين تنبيه اعلم ان
الشيء الذي انما يحسن به ان يكون عنه شيء اخر ويكون ذلك اولى واليق
من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولى واحسن به مطلقا
وايضا لم يكن ما هو اولى واحسن به مضافا فهو مسلوب كمال ما مفتقر فيه الى
كسب ان قوما من المتكلمين يعللون افعال الباري جل ذكره بالحسن و

الاولوليه فيقول لو لا ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه
فلاجل ذلك خلق الله الخلق والشيخ اراد ان ينبه على ان هذا الحكم في حق
الله مقتضى لاسناد نقصان اليه وتقريره ان الشى الذي يحسن به ان يفعل
فعلا ويكون ان يفعل احسن به من ان لا يفعل فانه ان فعل كان ما هو حسن
به في نفسه حاصلا وكان ما هو احسن به من شى اخر ايضا حاصلا وهما صفتان
صفتان له احديهما مطلقة والاخرى كمالية اضافية الى شى اخر وان
لم يفعل لم يكن ما هو حسن به حاصلا ولا ما هو احسن به من شى اخر ويظهر
من ذلك ان هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشى من فعله وفعله
غيره فاذن هو في ذاته مسلوب كمال مفتقر في كسب الكمال الى غيره **تنبيه**
فما اقبح ما يقال من ان الامور العالية تحاول ان تفعل شيئا لما تحتها لان
ذلك احسن بها ولتكون فعالة للجميل فان ذلك من المحاسن والامور
اللايقة بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شى وان
لفعله لمية هذا تصريح بالمقصود الذي ومانا اليه في الفصل المتقدم
وهو كنتيجة لما قبله ومراده واضح وجعل الحكم عاما شاملا لجميع العلل
العالية التي هي باسرها اما بذواتها او بعللها مع ابداعها وانما سلب
الغاية عن فعل الحق الاول جل ذكره مطلقا لان الفاعل الذي يفعل
لغاية فهو غير تام من وجهين احدهما من حيث يفتقد وجود تلك
الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني من
حيث تتم فاعليته بماهية تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث
ذاته ناقصا في فاعليته والحق الاول لما كان تاما بذاته واحدا لا كثرة
فيه ولا شى قبله ولا معه فاذن لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل و
غاية للوجود كله **تذنيب** اتعرف ما الملك الملك الحق هو الغني الحق مطلقا
ولا يستغني عنه شى في شى وله ذات كل شى لان منه او مما منه ذاته
فكل شى غيره فهو له مملوك وليس له الى شى فقر سياق الكلام
يقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتذنيب ولا شك في
ان التقديم والتاخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل على
تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها كونه غنيا مطلقا
وهو سلبي والثاني افتقار كل شى في كل شى اليه وهو اضافي والثالث

كون كل

كون كل شى له وهو ايضا اضافي وعلل ذلك بكون كل شى منه فانه لما كان
كونه غاية للاشياء هو كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون
الاشياء منه **تنبيه** اتعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض فلعل
من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل و
ليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من
المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن وعلى ما ينبغي فمن جاد ليشرف
او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذي
يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشى يعود اليه واعلم
ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من
فعله متخلص يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها
معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفيده المفيد شيئا ينبغي للمستفيد اي يكون
مبتغى مرغوبا فيه موثرا بالقياس اليه والثالث ان لا يكون لعوض وباقي
الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظة ينبغي مجملة يراد
بها تارة الحسن العقلي كما يقال العلم مما ينبغي وتارة الاذن الشرعي كما يقال
النكاح مما ينبغي والحكماء لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني
ولا معنى لها سوى هذين واقول هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين
المستعملين لهذه اللفظة في الجاهلية اما معتزلة يقولون بالحسن العقلي
واما فقهاء يفتون بالاذن الشرعي على ان المعتزلة والفقهاء ليسوا ايضا
يستعملون هذا اللفظ غالبا في الباب انهم استعملوها على سبيل النقل لا
الاصطلاحي باراء هذين المعنيين لكن ذلك مما يدل على كونها في اصل
اللغة دالة على معنى اخر منقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعا ذكروا
انها من افعال المطاوعة يقال بغيته اي طلبته فانبغى كما يقال كسرته
فانكسر وهو قريب مما ذكرناه واعلم ان القدح في امثال هذا الكلام الذي
استحسنه الخواص والعوام وجرى مجرى النكت بمثل ما ذكره هذا الفاضل
لا يليق بامثاله لانه يدل على صدوره عن عصبية او حسد وقلة انصاف
حاشاه عن ذلك ثم انه قال ان القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن
معتبرا في الجواد لوجب ان يقال للحجر الذي سقط عن سقف ووقع على راس
عدو انسان فمات ذلك العدو انه جواد مطلق لحصول ما ينبغي عنه

لا العوض والجواب ان الجواد انما يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض
وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته
الطبيعية وهي استفادته كمالاً منه لنفسه لا ايصال كمال الغير وانما وقع على
راس انسان اتفاقاً والاتفاقي يكون بالعرض ثم ان الموضوع على الراس لا
يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال اوضاع الاعضاء وللموت سبب آخر
يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضي لموت انسان لا يكون
مقتضياً لموت عدو انسان آخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضي لموت عدو
انسان لا يكون مقتضياً لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل
بالعرض فهذا حال مثاله الذي اورده وكذلك القول في الدواء المصح
او المزيل للمرض فانه يصح ويزيل المرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية
مضادة للكيفية الغير الملائمة وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية
فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيئاً الا بالعرض فان قيل فلم لم يقيد الشيخ
تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب عنه بانه لو عرف الجواد لا
احتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف
البارد بانه شيء يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى ان يقول بالذات
اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج ان يقول بالذات و
نعود الى المقصود ونقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل بطبع من غير
ارادة او بارادة فهو مستكمل بما يفعله او بما يستفيده فالجواد
هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح وقول
الشيخ واعلم ان الذي يفعل شيئاً لو لم يفعله قبح به الى آخره اعادة للكلام
الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط واقول هما قضيتان اشتركتا
في الموضوع فقط وهو الفاعل الذي لو لم يفعل شيئاً لقبح ذلك به وتباينتا
في المحمول فانه حكم عليه بانه مسلوب كمال وههنا بانه متخلص الى مستفيض هناك صح
كما ظهر ان هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل اشارة والعالي
لا يكون طالباً امراً لاجل السافل حتى يكون ذلك جارياً منه مجرى
الغرض فان ما هو غرض لقد يتميز عند الاختيار من نقيضه ويكون عند
المختار انه اولى واوجب حتى لو انه صح ان يقال فيه انه اولى في نفسه و
احسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضاً

فاذن الجواد والملك الحق لا غرض له والعالي لا غرض له في السافل الغرض هو
غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية والقائلون بان الباري
جل ذكره انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله لغرض يعود الى غيره لا الى
ذاته وذلك لا ينافي كونه غنياً وجواداً فاشار الشيخ الى ان من يفعل لغرض
فلا بد من ان يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن في
نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضاً له ثم انتج من ذلك
ان الملك الحق لا غرض له مطلقاً وان العالي لا غرض له لا مطلقاً بل
بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى
منه كالنفوس الفلكية التي لم تبدع كاملة فهي مستفيدة الكمال عما فوقها
تنبيه كل لا يم حركة بارادة فهو متوقع احد الاغراض المذكورة الراجعة
اليه حتى كونه متفضلاً او مستحقاً للمدح فما جل عن ذلك فقد جل عن
الحركة والارادة معناه ان كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس
النقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمتحرك ذي ارادة والمقصود
ان الباري تعالى والعقول الكاملة في ابداعها لا يباشر التحريك وان
النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها [illegible] اعلم
ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه شيء لا مدخل له في ان
يختاره الغني الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده ويزكيه و
يكون تركه ينقص منه ويثلمه وكل هذا ضد الغني لما تبين ان الفاعل الذي
يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل من وجه آخر وهو ان يقال
الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه او الى غيره بل لان الفعل في
نفسه واجب حسن وكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتضياً لاختيار
الفاعل اياه فهذا هو الوهم وقد نبه على فساده بامر وهو ان حسن الفعل
ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني بل المقتضي للاختيار
هو كونه مما ينزهه من الذم او يمجده ويصيره مستحقاً للمدح وكل ذلك ضد
الغني واعلم ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون
الحسن بانه كل فعل يقتضي استحقاق مدح او لا استحقاق ذم فان اقتضى
الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والا فلا والقبيح بانه
كل فعل يقتضي استحقاق ذم ولاجل هذا ما يذكر الشيخ كثيراً مع فعل الحسن

والواجب من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلص من
المذلة وما يجري مجراها في هذه الفصول **اشارة** لا بد ان تطلب مخلصا
الان نقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق
يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله معقولا فيضانه وذلك
هو العناية وهذه جملة ستهدى سبيل تفاصيلها لما بين ان العلل العالية
لا تفعل لغرض في الامور السافلة وجب عليه ان يبين ان النظام المشاهد
في الموجودات الكاينة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون
صدورها بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق
او الجزاف فذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي اي تمثل نظام جميع
الموجودات من الازل الى الابد في علم الباري السابق على هذه الموجودات
مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التي يجب ويليق ان تقع كل موجود
منها في واحد من تلك الاوقات يقتضي فاضة ذلك النظام على ذلك
الترتيب والتفصيل والذات المقتضية في جميع الاحوال تعقل ذلك
الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية الباري تعالى بمخلوقاته وهذه جملة
وعد بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه
الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل
بفعله ووجه نظم الفصول انه تعالى لو كان الباري فاعلا بالارادة لم
يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتوالي بالاتفاق باطلة فالمقدم باطل
بيان الشرطية انه لو فعل بالارادة فعله اولم فاذن هو مستكمل بفعله و
ذلك ينافي الغنى وينافي الملك ايضا لاعتبار معنى الغنى في حده وينافي الجواد
الذي لا يفعل لعوض لا يقال انه انما فعل لان الفعل في نفسه حسن او لايصال
النفع الى الغير لانا نقول الاتيان به برهة وعدم الاتيان به يوقعه
في استحقاق الذم وح يعود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل بالارادة
مستكمل ثبت ان العالي لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله ليس فاعلا
بالارادة وقد اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك واقول
ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو
مقدمة في اثبات المقصود والمقصود هو نفي الغرض عن افعال المبادي
العالية لان النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادي

من م

الأول

الاول وغاياتها افعالها ووجه التلفيق بين الفصول ان الشيخ اختار من
صفات المبدا الاول المتفق عليها هذه الثلثة لانها مما لا يشاركه غيره فيها
ومعانيها دالة على نفي الغرض عن فعله وقدم الغني لانه ادل على ذلك
يفسره في الفصل الاول واثبت المطلوب به وحده في فصلين بعده ثم
فسر الباقيين في فصلين بعدها وذكر في الفصل السادس والثامن
ان الفاعل اذا قصد نفع الغير او حسن الفعل كان ايضا مستكملا ولما كان
البيان متناولا لغير المبدا الاول من المبادي العالية جعل الحكم عاما
ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا اليها مع امر تابع
للارادة بين ان المبادي التي كلا منا فيها هي ليست مما يباشر تحريكها ولما
فرغ من ذلك ذكر ان النظام الكائنات مع نفي الغرض عن مباديها كيف
يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح
والحجة بعد تهذيبها خطابية لانه يقال ما معنى انه يلزم ان لا يكون غنيا
ولا ملكا ولا جوادا فان عنيت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق
الذم ولم لا يجوز ان يكون الله مستفيدا الاولوية لنفسه او دفع المذمة
بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه وان عنيت به شيئا آخر فبينه فظهر
ان الحجة خطابية من باب الطامات اقول وهذا يدل على انه يرى تكرار
الشيء خطابة وقد قال من اكلك قبل خارج عن قانون المخاطبة و
الجواب عن قوله ما معنى قوله الباري لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان
يقال معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كاملا بفعله
فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله تعالى
مستفيدا للاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشيء لا يكون
تاما ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا اقناعي من باب الطامات و
ليس مفوضا الى من ينظر في الكلامين وانصف **تنبيه** قد تبين لك ان
الحركات السماوية قد تتعلق بارادة ما كلية وبارادة جزئية وتعلم ان
مبدا الارادة الكلية المطلقة الاولى ان تكون ذاتا عقلية مفارقة
فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصحبها فقر وكانت ارادة ما يشبه
العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم
على انقطاع او على اتصال بل اما ان يكون محصل الطبيعة او معدوما منها

لو فعل بالارادة م

كان الزام الشيء على
نفسه فان التالي عين
المقدم م

ان ذلك م

يحمر ويدل ... ...
... ...
... ... اللغه

والامور الدائمة لا يجوز ان يقال انه لم يزل شئ لها مفقودًا ثم حصل لا
ولا يجوز ايضا ان يقال لم يزل لها حاصلا وهو مطلوب بل كل كمالاتها
حاضرة حقيقية ليست جزئية ولا ظنية ولا تخيلية وليس نسبة ما ذكرناه
ذكرناه الى الاجسام السماوية نسبة نفوسنا الى اجسامنا في ان يحصل
منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه
من حيث تتمة لتطلب مبادى الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين
متباينين واما نفس السماء فهي اما صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة
كلية يتعلق بها لتنال ضربًا من الاستكمال ان كان وفيه سر قال
الفاضل الشارح اثبت العقول في هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل
بعده مشتمل على الطريقة الاولى واقول انه لم يقصد اثبات العقول
اولا قصده بل قصد بعد نفي الغاية عن افعال المبادى العالية
ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزمه من ذلك اثبات العقول
فبدا فيما قصده ببيان ان المبدا الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية
غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان نقول قد تبين في النمط
الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية وتبين ان
مبدا الارادة الكلية المطلقة الاولى نعني الارادة التي لا تعلق لها بامر
جزئي التي تنبعث الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون
ذاتا عقلية مفارقة القوام فان الاجسام وقواها لا تتصور بالكليات
وتلك الذات اما ان يكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا يكون
والاول هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز
ان يكون عقلا لثلثة امور الاول ان العقل المحض لا يبعثه نفس فيكون ا
ارادته شبيهة بالعناية المذكورة وقد تقرر في آخر النمط الثالث ان المحرك
السماوي يطلب بارادته ما هو احسن واولى به والثاني ان المراد الكلي كما
ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع كالكميات المنفصلة او على اتصال كا
كالكميات المتصلة بل يكون شيئا واحدا اما موجودا بالطبيعة او معدوما
دائما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعني المجردة المحضة كالعقول
لا يجوز ان يقال كان فيها لم يزل لها شئ مفقود ثم حصل او يقال كان حاصلا
له وهو مع حصوله طالب له بل يكون كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية

الشيخ

الفصل مع اربعة فصول ص ص

متغيرة ولا

متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما يكون بسبب العوارض شئ
الجسمانية وهي مبراة عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانه مريد لامور
جزئية يتجدد ويتصرم على الاتصال وقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة
ثم يفوته اذا هرب منه والثالث ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بجسم كنفوسنا
فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هي ناقصة تطلب مبادى الكمال منها
وقد صارت بذلك متحدة بها انسانا واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا
جوهرين متباينين فاذن مبدا الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء
واما نفس السماء فهي اما صاحب ارادة جزئية منطبع في جسمها على ما ذهب
اليه المشاؤون او صاحب ارادة كلية مفارق قد تعلق بالسماء وانبعثت
منها صورة منطبعة فيها لتنال ضربا من الاستكمال بواسطة جرم السماء
من الجوهر العقلي المفارق كما ننال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال
قوله ان كان اي ان كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجودًا للسماء وانما اورد
هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والسر هو ما
يوجب القطع بوجود هذه النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان
يكون شيئا واحدا حتى يحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة اشارة وتنبيه
ولا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء لداع شهواني او غضبي بل يجب ان يكون اشبه
بحركاتنا عن عقلنا العملي يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهي التشبه
بالمبادى العالية التي هي العقول المجردة وان ينبه على وجود تلك المبادى فنقول
قد تبين فيما مر ان التحريك الارادي يكون صادرًا اما عن تصور حسي او عن
تصور عقلي والصادر عن التصور الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملائم او
دفع منافر فاذن هذا التحريك يكون لداع اما شهواني او غضبي كما في انواع
الحيوانات واما الصادر عن التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس الانسان
بحسب عقله العملي وتحريك السماء لا يجوز ان يكون لداع شهواني او غضبي
لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة
ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتذ او ينتقم من مخيل له فيغضب وايضا لان كل
حركة الى الابدا او غلبة على النحو الموجود في الحيوانات متناهية فاذن هو
[illegible] الصادرة عن عقلنا العملي ولا بد ان يكون لمعشوق ومختار
[illegible] لذاته وحاله او لما يشبهما كل تحريك ارادي فهو لشئ يطلبه

المريد ومختار وجوده على عدمه وكل مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة انما
يكون لدوام الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة الثابتة والمحبة المفرطة هي
العشق فاذن لا بد ان يكون تحريك السماء لمعشوق ومختار وذلك المعشوق
يكون اما شيئا غير محصل الذات او شيئا محصل الذات فان لم يكن محصل الذات
وجب ان يتحصل بالحركة والا لكان الطلب طلبا للاشيء وهو محال والشيء
المحصل بالحركة يكون اينا او وضعا او كيفا او كما او ما يتبعها من كمالات الجسم
ح انما يكون الحركة لينال ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات فه
الحركة لا محالة تتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك فاما ان يكون تلك الحال حالا
من المعشوق كمماسة او موازاة او ملاقاة لم يكن حاصلة فحصلت بالحركة
وح يكون الحركة لينال حالا من المعشوق واما ان لا يكون تلك الحال
حالا منه وح يجب ان يكون مما يناسب اما ذات المعشوق او حالا من
احواله والا لا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة وح لا يكون الحركة
حركة لاجله هف فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال يشبه ذات
المعشوق او حاله وظهر من ذلك ان تحريك السماء الذي كان لمعشوق
لا يخلو من ان يكون اما لان ينال ذاته وحاله او لينال لما يشبههما ولو
كان للاول لوقف اذا نال او طلب المحال وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه
من حيث يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر اي ولو كان المعشوق مما ينال
بالتحريك ذاته او حال منه وبالجملة يكون من كمالات المتحرك التي لا يكون
حاصلة فيه لكان لا يخلو اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل
وقتا ما وجب ان يقف التحريك عند حصوله وان لم يحصل ابدا وكان المحرك
يطلبه ابدا فهو طالب للمحال والارادة المنبعثة عن ارادة كلية يتصورها
جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون نحو شيء محال فاذن
المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا مما يحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو
شيء متحصل خارجا عنه ليس من شانه ان ينال فظهر ان المتحرك انما
يريد نيل الشبه به ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكه لنيل شبه لا يستقر والاول
محال لانه يقتضي عود القسمين المذكورين اعني الوقوف عند النيل او طلب
المحال فبقي ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر قوله فلا ينال كماله الا على تعاقب
يشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المتبدل بالعدد يستبقي بنوعه

يستحيل ... كما قال وقد ... المعشوق اي يكون لنيل ... ... بنيل الشبه

بالتعاقب

بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض لما هو بالقوة يكون له خروج بالفعل لا
محالة ولنوعه او لصنفه حفظ بالتعاقب اي فلا ينال الشبه بكماله اذ هو
غير مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لان ساله و
ذلك اذا كان المتبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد يستبقي بنوعه
بالتعاقب وكل عدد يعرض مما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين
انتهاء النوبة اليه لا محالة ولنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب والتشبه
انما يكون بذلك الباقي المحفوظ دون الزائل المتصرم قوله فيكون المتشوق
متشبها ما بالامور التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة واستحاعته الخير
الفايض من حيث تشبه بالعالي لا من حيث هو افاضته على السافل فيكون
المتشوق يعني محرك السماء متشبها بنحو ما من التشبه وفي بعض النسخ فيكون
المتشوق بفتح الواو وتشبيها ما يعني يكون ما اليه يتشوق المحرك هو متشبها
تشبها ما بالامور التي بالفعل يعني المعشوق وهو العقل من حيث براءتها عن
القوة واستحاعته الخير الفايض اي في حال كونه راشحا عنه الخير من حيث هو تشبه
بالعالي يعني مقصوده بالقصد الاول هو التشبه به من حيث البراءة عن القوة
واما بالقصد الثاني فان ترشح الخير عنه حالة التشبه كما يرشح عن معشوقه
وفي لفظة يرشح استعارة لطيفة وهو ان الخير لا يفيض عن المحرك بالذات بل يفيض
عن العقل عليه ويترشح عنه على ما تحته قوله ومبدا ذلك في احوال الوضع
التي هي هيئات فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها مجرى الى الفعل مما يمكن من
التعاقب يعني ومبدا ذلك الامر الذي يحصل التشبه به يكون في احوال الو	ضع
وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير القار اعني الحركة
لا يقع الا في اربع مقولات كما تبين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان
تغير في ثلثة منها التي هي الكم والكيف والاين فاذن لا خروج له من القوة
الى الفعل الا في الوضع وانما قال التي هي هيئات فياضة لان الاجرام النيرة
تفيض انوارها على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها والهيئات ليست بذاتها
فياضة لكن لما كانت معدات للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجري ما
بالقوة فيها يعني في السماء مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل
التشبه فهذا تقرير ما في الكتاب وانما وسم الفصل بالاشارة والتنبيه

لاشتماله على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على وجود
الجوهر المتشبه به اعني العقل تنبيه لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه
في جميع السماويات واحدا وهو مختلف ولو كان لو احد منها بالاخرى لما
لتشابهت في المنهاج وليس كذلك الا في قليل يريد التنبيه على كثرة
العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار في بعض اقواله
الى ان المتشبه به في الجميع شيء واحد هو العلة الاولى وقد اشار في مواضع
اخر ان لكل فلك فلك فقد يخصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به فنبه الشيخ
في هذا الفصل على انها كثيرة ويستدل الرجحة في كونه واحدا في الفصل الذي
يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع
الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة
الى جهة معينة ولا وضعا معينا وليس للافلاك طبايع تقتضي وضعا
معينا والا لكان المنتقل عنه بالقسر ولا جهة معينة فان وجود كل جزء من
اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه
واحواله ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون طبعها ان يريد تلك الجهة او الوضع
الا ان يكون الغرض في الحركة مختصا بذلك لان الارادة تبع للغرض لا الغرض
تبع لها فاذن السبب اختلاف الاغراض ويلزم من ذلك اختلاف مباديها
المتشبه بها واعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم ذهبوا الى ان
المتشبه به هو الجسم فكل فلك سافل يتشبه بالمحيط به على ما سياتي بيانه
والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات والاقطاب وان
اوجب قصورا فانما يوجبه ضعف المتشبه عن التشبه التام لا مخالفته
وليس التشابه موجودا الا في قليل يعني في المثلات بفلك البروج غير
مثل القمر فانها تشبه فلك البروج في الحركات والاقطاب واعترض الفاضل
الشارح بان تشبه الفلك بالعقل هو بان يستخرج كمالاته اللايقة به الى
الفعل كما في العقل وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لمابه امتياز
كل عقل عن آخر مدخل في ذلك فاذن المتشبه به شيء واحد والجواب ان
خروج الكمالات الى الفعل امر كلي لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزئية
بل يجب ان يكون غايات الحركات الجزئية امورا جزئية يلزمها هذا المعنى

الكلام وتلك

الكلام
معرفة
وتلك الامور وان كان اختلاف الحركات قد دلنا على انياتها لكن ليس لنا الى
ماهياتها المختلفة طريق على ما يجيء بيانه قال ويحتمل ان يكون سبب اختلاف
حركاتها هو اختلاف هيولياتها بالماهية كما يجيء بيانه فلا يكون كل هيولى
قابلة الا لحركة خاصة والجواب عنه مضافا الى ما مر ان ذلك يقتضي كون
الحركة المستديرة طبيعية وقد مر فساده وهم وتنبيه ذهب قوم الى ان
المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجوز فيها ان يكون متشابهة
لكنها لما كان سواء لها ان يتحرك الى اي جهة اتفق وسال الغرض بالحركة
ثم كان يمكن لها ان يطلب الحركة على هيئة نفاعة لما تحت وان لم يكن الحركة
في اصلها لذلك جمعت بين الحركة لما استدعى لها الحركة من الغرض وبين جعلها
على هيئة نفاعة ونحن نقول لو جاز ان يتوخى بهيئة الحركة نفع السافل
جاز ان يتوخى بالحركة ذلك ايضا وكان لقايل ان يقول لما كان لها ان
يتحرك وان يسكن سواء لذاتها الامران مثل جهتي الحركة ثم كان ان يتحرك
انفع للسافل اختارته بل اذا كان الاصل هو انها لا يعمل لاجل السافل
بل انما يطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة كذلك
قال الشيخ في ساير كتبه ان قوما لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر اذ
يقول ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناية
بالامور الكاينة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا
بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شيء غير ذواتها
ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها اراد وا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا
ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق
اليه وان اختلاف الحركات كان ليختلف ما يكون من كل واحد منها في
عالم الكون والفساد اختلافا فانتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا
لو اراد ان يمضي في حاجته سمت موضع واعترض له اليه طريقان احدهما
يختص بوصوله الى الموضع الذي فيه قصده ووطره والاخر يضيف
الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب من حكم خيريته ان يقصد الطريق
الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة
كل فلك ليبقى على كماله الاخير دايما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه
السرعة لينفع غيره وهذا تقرير هذا الوهم ثم قال في ابطاله ما قلنا

يقول لهولاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد ما
لاجل شيء معلول و يكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك
ويعرض في نفس الحركة حتى يقول قايل ان السكون كان تتم لها به خيرية
تخصها والحركة كانت لاتضرها في الوجود وينفع غيرها ولم يكن احدهما
اسهل عليها من الثاني واعسر فاختارت الانفع وان كانت العلة المانعة
عن تقييد حركتها النفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات
فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصد
اختيار الجهة لم يمنع قصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطوء قال
وذلك لان كل قصد يكون من اجل المقصود فهو انقص وجودا من المقصود
لان كل ما من اجله شيء اخر فهو اتم وجودا من الاخر ولا يجوز ان يستفاد
الوجود الاكمل من الشيء الاخس فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو
واضح قال الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير واردة لان الحركة
تستخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود
هو استخراجها كان حاصلا بكل الحركات وكان الكل بالنسبة اليه على السواء
ولم يكن حاصلا بالسكون فلا جرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة الى
غرضه على السواء واقول ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع
تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه يطلب التشبه بل مراده بيان ضعف
ما تمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وهيآتها بان التمسك بمثل
ذلك في جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون
الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى
اسناد اصل الحركة الى التشبه هي بعينها داعية الى اسناد هيآتها الى مثل
ذلك قوله واذا كان كذلك وقع الاختلاف هناك بسبب متقدم على ما يتبع
الاختلاف من النفع فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد اي اذا كان
الفلك غير متحرك لاجل ما تحته وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما تأخر
عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه
بها امورا كثيرة قوله وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا و
لاجله تشابهت الحركات في انها دورية هذه اشارة الى ما مر ذكره وهو
قول الفيلسوف الاول ان المتشبه به واحد تحمله الشيخ على ان ذلك هو

المعلم الاول

المتشبه

المتشبه به الابعد يعني العلة الاولى واعترض الفاضل الشارح عليه بان ذلك
الواحد ان كان متشبها به من حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات
وان لم يكن متشبها به بل كان المتشبه به غيره او شيا مركبا منه ومن غيره
لم يكن هو متشبها به وايضا تعليل الدورية بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك
غيرها اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها كانت الحركة
الدورية واجبة لها لذواتها فتعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل و
الجواب عن الاول ان المتشبه به علة بوجه ما للحركة وان لم يكن علة فاعلية
لها والعلل قد يكون بعيدة وقد يكون قريبة فكذلك المتشبه به وايضا
كون المتشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوده
المستفاد من العلة الاولى فاذن ليس هو متشبها به الا مع اعتبار العلة
الاولى ولا يبعد ان يكون استدارة الحركة المشتركة فيها لاعتبار العلة الاولى
وما به يمتاز كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك المعلول الذي هو موجود
خاص والجواب عن الثاني ان الحركة يمتنع ان يكون لشيء واجبة لذاته لان
المتصرم لا يجب لامر ثابت فاذن هي للافلاك ليست بحسب ذواتها بل بحسب
شيء اخر هو التشبه واذا جاز ان يكون نفس الحركة بحسب شيء اخر لا بحسب ذات الفلك
فان يكون استدارتها التي هي هياة تابعة لها بسبب شيء اخر اولى زيادة
تبصرة الان يكون ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه بعد
ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه ما
دون هذا فكيف هذا وجوزانه اذا كان المحرك يريد تشبها ينال منه على التجدد
امرا ان يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما
يعرض في بدنك من انفعالات تتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق في
المجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفي فاجتهد واعلم كيف يمكن ذلك
وانها تكون هيئة تشبه الخيالات لا عقلية صرفة وان كانت خيالات عن
عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوة الجسمانية وانت عند تلويح المعقولات في
نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما تادت الى حركات
من بدنك ثم ان اشتهيت ضربا اخر من البيان مناسبا لما كنا فيه فاسمع
قد تبين مما مر ان محرك الفلك انما يخرج بتحريكه اياه اوضاعه من القوة
الى الفعل طلبا للكمال اللايق به والاوضاع الخارجة الى الفعل وان كانت

كمالات ما لكنها تكون كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى محركه فالكمال
اللايق بالمحرك هو تشبهه بمبداه فى تصيره بريا من القوه لكن الكمال
والتشبه امران يقعان على اشيا مختلفه الحقايق بالتشكيك وقوع اللوازم
فاذن ههنا شى ما يحصل للمحرك كل ذلك بالتحريك تقع عليه باعتباره
مقيسا الى المحرك اسم الكمال وباعتباره مقيسا الى المبدا المفارق اسم
التشبه والشيخ ذكر فى هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء
بالاجمال فليس لك ان تكلف نفسك تصور ماهياتها المختلفه بالتفصيل
فان القوى البشرية المملوة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ماهية
ما هو اقرب اليها منها مثلا كماهيات كثير من كمالات النفس الحيوانية
بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك بما يزيد الاستبصار فى تصور كيفية
صدور التحريك عن الشى المتصور بصورة عقلية واورد لذلك مثالا
واضحا وهو ان القوة الخيالية فى الانسان التى هى المبدا الاول لتحريك
بدنه لا تتعطل عندما تعان نفسه الناطقة فى افكارها العقلية بل تتمثل
فيها صور خيالية تحاكى تلك الافكار نوعا ما من المحاكاة وكثيرا ما تعرض
للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس كاضطراب
بغتة او دهشة او سكون او غير ذلك فمشاهدة هذه الامور دالة على
جواز ان تعرض لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل فى صورته
ويجرى مجرى خيالاتنا فى انبعاثها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور
كمالات مبداه المفارق الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضى كون نفس الفلك
مجردة عاقلة بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة حيوانية منبعثة عنها
منطبعة فى الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله
وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة اى بالجهد فى التامل والارتياض بالفكر
لا بالتقليد عن جمهور المشائين فربما لاح لك سر هو تجرد النفس
الفلكية واتضح بعدما اطلعت على احوال نفسك خفى قبل ان تعتبر احوال
النفس الفلكية فاجتهد وباقى الفصل واضح وههنا قد تم كلامه فى غايات
افعال النفوس الفلكية لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول
فعالة هى مبادى تلك الغايات اكد اثبات العقول بضرب آخر من البيان
وذلك هو وجه مناسبة ما ياتى من الكلام لما قبله ... القوه قد تكون

على اعمال

متناهية مثل تحريك القوى التى فى الفلك المدرة فى وقت ما ... على اعمال

على اعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التى فى السماء ثم يسمى الاولى متناهية
والاخرى غير متناهية وان كانا قد تيقنا الان ان غير المعنيين النهاية واللانهاية
من الاعراض الذاتية التى تلحق الكم لذاته وتلحق كل ما له او لشى يتعلق
به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهى المقدار ولا
تناهيه ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهى العدد ولا تناهيه
والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهايته فى الازدياد لا نهاية المقادير اعنى
تزايد الانفصال فقد يمكن فرض لا نهاية الذى له مقدار كالجسم او عدد
كالعلل فعروض النهاية واللانهاية فيه ظاهر اما الشى الذى يتعلق به
شى ذو مقدار او عدد كالقوى التى يصدر عنها عمل متصل فى زمان او
اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب
مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذى بحسب المقدار يكون اما
مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال فى العمل
نفسه لا من حيث تعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات
تكون ثلثة اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها فى ازمنة
مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة فى ازمنة مختلفة ولا
محالة تكون التى زمانها اقل اشد قوة من التى زمانها اكثر ويجب من
ذلك ان تقع عمل غير المتناهية لا فى زمان والثانى قوى يفرض صدور
عمل ما منها على الاتصال فى ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات
سهامهم فى الهواء ولا محالة تكون التى زمانها اكثر من التى زمانها اقل
ويجب من ذلك ان تقع عمل غير المتناهية فى زمان غير متناه والثالث
قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد
رميهم ولا محالة تكون التى يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التى يصدر
عنها عدد اقل من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه
فالاختلاف الاول بالشدة والثانى بالمدة والثالث بالعدة واذا
تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ فى هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى
بالنهاية واللانهاية على الاجمال وكان مراده ما تختلف بالنهاية واللانهاية
بحسب المدة او العدة فقط ولذلك تمثل بالمدرة التى تحرك حركة متناهية
بجسمها وبالسماء التى تحرك حركة غير متناهية بجسمها وذكر ان الا

في الانتقاص لا نهاية الاعداد اعنى مرات الانفصال والتنصيف

منة

اقوى ص

ويجب ص

نهاية

المتناهى وغير المتناهى يقالان للقوى باحد هذين الاعتبارين مع انهما قد
يقالان لغير المعينين يعنى يقالان للكم او لما ذو كم الثانى الحركات التى نفعل
حدودًا او نقطًا هى التى يقع بها الوصول والبلوغ من محرك موصل يكون فى
آن الوصول موصلًا بالفعل فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير
ذلك مما لا يقع فى آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا فى جميع زمان مفارقة
المتحرك للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقى غيره زمانا لا
لكون الشئ مفارقا ومتحركا فالآن الذى يصير فيه غير موصل دفعة غير
الآن الذى صار فيه موصلا دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو
زمان السكون لا محالة يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها
ببعض من غير ان يقع بينها سكونات ليتبين به ان الحركة التى هى علة الزمان
وضعيه دوريه واعلم ان القدماء اختلفوا فى هذه المسئلة فذهب المعلم
الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطن ومن تبعه الى
نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة للمثبتة
ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا اليه ايضًا فى آن ثم انه اذا
تحرك عنه فلا محالة تصير مفارقا او مباينا له بعد ان كان واصلا اليه
ايضا فى آن ولا يمكن اتحاد الآنين لان ذلك يقتضى كون ذلك المتحرك فيه واصلا
ومباينا معًا فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالى آنين من غير تخلل زمان بينهما
لما مر فى ابطال القول بالاجزاء التى لا تتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك
المذكور لا يمكن ان يكون فى ذلك الزمان متحركا لانه ليس متحرك الى ذلك
الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة فى الحدود
المفروضة فى المسافات المتصلة التى يقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ
فى الشفا بان قال مباينة المتحرك للحد التى هى حركته عنه انما يقع فى زمان
كالحركة فان عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة فليس يمتنع ان يكون
ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لانه طرف الحركة عن ذلك الحد وطرف
الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنوا آنا يصدق فيه الحكم على
المتحرك بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن
لا يكون المتحرك المذكور ساكنا فى ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة
تقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين لذلك الحد قال وكذلك ان الاشياء

اوردوا بدل لفظة المباينة لا مماسته فانه يجوز ان يكون طرف زمان اللا مماسة
مماسه ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما تصدر
عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة المتحرك عن حد ما مقربة له الى
آخر ميلا وتلك العلة هى علة وصول المتحرك الى الحد المذكور ولكن لا تسمى حينئذ
باعتبار الايصال ميلا فاذن هى موجودة آن الوصول والميل من الامور التى
توجد فى آن وليس من الامور التى لا توجد الا فى زمان كالحركة واما المباينة
فلا تحدث الا بعد وجود ميل ثان يحدث ايضا فى آن ويبقى زمانا ما ولا
يكون الآن الذى حدث فيه الميل الثانى هو آن الوصول لامتناع اجتماع
ميلين مختلفين فى جسم واحد كما مر فاذن بين الآنين زمان يكون المتحرك
فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمات
نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتى نفعل حدودا
ونقطا والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات
المختلفة نفعل حدودا مثلا والحركة فى الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية
ما ثم راجعة عنها فانها انما ينتهى الى حد ما ترجع عنه فهى قد نفعلت ذلك
الحد وانما اوردوا النقط بعد ذكر الحدود لان البيان فى الحركات الاينية
المختلفة التى نفعل نقطا هى نقط زوايا الانعطاف او الرجوع يكون اسهل
واوضح وانما وصف تلك الحركات بانها هى التى يقع بها الوصول والبلوغ
لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما ينقطع بالوصول اليه فالحركة التى يقع
بها وصول بالفعل هى منقطعة والحركة الواحدة التى لا ينقطع لا يقع بها وصول
الا بالعرض وانما ذكر المحرك الموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المهمة
المعتمد عليها عنده هى المبتنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين
اعنى الميلين ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار اخر
كما مر وانما وصف المحرك بانه يكون فى آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل
بذلك على وجوده فى ذلك الآن واشار الى امكان وجوده فى آن بقوله
فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع فى آن ثم
اثبت بعد ذلك الآن الثانى بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا الى قوله
لا لكون الشئ مفارقا ومتحركا وانما قال يزول عن المحرك كونه موصلا
مع ان المحرك القريب اعنى الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة المتحرك

للحد لان المحرك الاصلى الذى ينبعث الميل عنه اعنى الطبيعة او الارادة او القوة
القاسرة ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل
واشار بقوله فى جميع زمان مفارقة المحرك للحد الى ان الزوال المذكور انما
يكون فى جميع ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله ويكون يصير وقتا غير
موصل دفعة وان بقى زمانا الى وجود الزوال فى الآن الذى هو مبدا
ذلك الزمان وذلك لان الشى اذا كان موصلا فى زمان ثم صار غير موصل فى
زمان اخر فلا بد من آن يفصل بين الزمانين ولا يجوز ان يكون الشى فى
ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل لامتناع خلوه من النقيضين ولا يجوز
ان يكون موصلا لان الامر الموجود ما لم يرد عليه امر يعدمه فانه لا يزول
الفاصل
والوارد اذا كان مما يوجد فى آن كان لا محالة موجودا فى الآن وكان الا
اللاايصال الذى هو معلول له ايضا حاصلا معه وانما لم يذكر المحرك الثانى
اعنى الوارد المتجدد لان الحجة تتمشى من غير ذلك فان الميلين المختلفين ليسا
بممتنعى الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الاخر ولما
كان وجود الميل الاول يمنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغنى
عن ذكر وجود الميل الثانى ثم اشار الى تغاير الآنين بقوله والآن الذى
يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذى صار فيه موصلا دفعة واشار
الى وجوب وقوع زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا
وذلك لان الميل الثانى لم يتجدد فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون
لا محالة لان سببى الحركة اعنى الميلين معدومان وههنا قد تم الحجة قال
الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة تتالى الآنات وفيها اشكال وهو ان
عدم الآن يكون اما على التدريج او دفعة والاول باطل والا لصار الآن
زمانيا والثانى يقتضى ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالى
الآنين قال واجاب الشيخ عنه فى الشفاء بان قال قولكم عدم الآن
اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا
وهو ان يكون عدمه فى جميع الزمان الذى بعده فلو قال السائل ليس
البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه فى جميع الزمان الذى
بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس فى جميع الزمان الذى بعده
لكان جوابه ان ابتداء الزمان الذى هو فى جميعه معدوم ليس آنا اخر بل هو

عين ذلك الآن ولا يستحيل ان يتصف الشى بصفة فى زمان ويكون فى الآن
الذى هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام
الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشى او عدمه
على التدريج غير معقول لان زمان الحصول حينئذ يحتمل الانقسام ففى الجزء الاول
منه مثلا ان لم يحصل شى لم يكن الحصول فى كل ذلك الزمان بل فى بعضه وقد
قيل فى كله هف وان حصل شى وكان الحاصل هو الذى يحصل فى الجزء
الثانى بعينه كان ذلك الشى فى الجزء الاول موجودا معدوما معا وهو
لان الحاصل فى الجزء الاول موجود فيه
مح وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شى على التدريج بل حصول اشياء
كثيرة فى اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض
انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل بعد ما لم يكن
فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك تتالى
الآنين الثانى لو سلمنا صحة هذا التقسيم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا
فى جميع الزمان الذى بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو
فيه معدوم فلم لا يجوز ان يقال اللاايصال حاصل فى الزمان الحاصل
بعد المماسة مع انه ليس لزمان اللامماسة طرف غير آن المماسة وح
يكفى هناك آن واحد ويبطل الحجة اقول على الوجه الاول ان معنى الحصول على
التدريج هو حصول الشى الذى له هوية اتصالية لا يمكن ان يتحصل الا
فى زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ولا يلزم
من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة فى اجزاء ذلك الزمان لانها
من حيث هويتها ليست بملتئمة عن اشياء كثيرة بل هى شى واحد من شانه
قبولها القسمة الى اجزاء فهى قبل عروض القسمة لا يكون الا شيئا واحدا منطبقا
على زمان ولا يكون لذلك طرف يوجد ذلك الشى فى ذلك الطرف لان وجوده
يمتنع للحصول فى طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما
بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه فى اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد
شى وهذا الاعتبار لا ينافى الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على
التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج بل اما فى طرف زمان فقط كوصول
المتحرك على مسافة الى منتصفها مثلا واما فى زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال
منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى ان لا يوجد فى ذلك الزمان آن الا ويكون

ذلك الشيء حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا فى الآن الذى هو
طرف حصوله مثلا كالكون والتربيع والى ما لا يكون حاصلا فى ذلك الآن كا
كاللاوصول وكون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما
يحصل فى زمان وفى طرفه او فيه دون طرفه ولهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة
وحكم بان عدم الآن انما يحصل فى جميع الزمان الذى يكون ذلك الآن طرفه
ويتبين ذلك من تصور النقطة فان الحكم بان النقطة موجودة هناك صادق
على طرف الخط وليس بصادق على نفس الخط المتصل واما الحكم بانها ليست
بموجودة هناك فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه ولا يلزم
من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست
بموجودة هناك وعلى الوجه الثانى ان ذلك يقتضى تزييف الحجة المشهورة
المذكورة فى صدر هذا الفصل ولا يقتضى تزييف الحجة التى اعتمد الشيخ عليها
فان آن المماسة الذى يجب ان يكون السبب الموصل موجودا فيه لا يمكن ان
يكون مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك الزوال يفتقر
الى حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان ليسا
من الموجودات التى تحصل فى ازمنة دون اطرافها ولا مما لا يوجد الا فى اطراف
الازمنة ولا مما يكون منطبقا على ازمنتها فهما اذن مما يوجد فى الازمنة و
فى اطرافها والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة فى الكتاب و
لذلك يعجب من ايراده اياها بعد تزييفها فى الشفاء والدليل على ان الشيخ لم
يقصد الحجة المشهورة اشتماله بعد تزييفها على ذكر المحرك الموصل واشارته الى وجوده
فى آن المماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب
الثانى بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية عن السبب الاول ثم ان
الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل ولا ثم بانكار امتناع
اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم بتجويز وجودهما فى زمانين مختلفين ينفصل
بينهما آن واحد لا يوجد فيه اما احدهما او كلاهما وفيما مر من الكلام
فى كل واحد من هذه المواضع كفاية قوله وكل حركة فى مسافة تنتهى الى حد ما
تنتهى الى سكون فتكون غير الحركة التى بها يستحفظ الزمان المتصل فالحركة التى
هى التى بها يستحفظ الزمان وهى الدورية لما فرغ من اثبات السكون
بين الحركتين المختلفتين شرع فى المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة

الحافظة للزمان دورية وتقريره ان كل حركة فى مسافة تنتهى تلك المسافة
الى حد وتنتهى تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهى غير الحركة الحافظة للزمان
لان الزمان الذى هو مقدار الحركة على ما مر لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه
فالحركة التى هو مقدارها يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر لكن الحركات التى
لا تختلف تكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان
يتصل دائما لوجوب تناهى المسافات المستقيمة فاذن هى وضعية دورية و
اعلم ان القائلين بنفى السكون بين الحركات المختلفة يسندون الزمان ايضا
الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها
ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل
يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله فى الاتصال الوحدانى فاذن الحركة
الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة متصلة دائما سوى الدورية وقد
ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور كل
الافتقار فائدة انما يجب ان يقال صار غير موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون
صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التى هى الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه
ليس تقع دفعة ولا فيهما ما هو اول حركة ومفارقة وان زوال كونه
موصلا واقع دفعة هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان
الجمهور يقولون فى حجتهم التى حكيناها عنهم اعنى التى زيفها الشيخ عند
اثبات الآن الثانى ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد رد عليهم
من نازعهم فى مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة الى ما
يتحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل فى زمان ولا يوجد فيها شيء هو اولها
لان كل جزء يوجد منها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض و
هكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا
او مباينا فى آن بل يجب ان يقال ان المتحرك صار غير موصل بعد ما كان
موصلا او زال عنه كونه موصلا فى آن ما فان كون الشيء غير موصل
فقد يقع فى آن كما يقع فى زمان وما ذكره الشيخ فى الشفاء وهو ان الحجة المشهورة
لا تصير صحيحة ان بدلت لفظة المباينة باللاماسة فغير مناف لقوله هذا
لان تلك الحجة فى نفسها ضعيفة والحجج التى يكون فسادها من جهة المعنى لا
تصير صحيحة بتبديل الفاظها تبديلا غير مؤثر فى المعنى اما الحجج الصحيحة فربما

توهم فسادًا اذا لم يكن الفاظها مطابقه لمعانيها الصحيحة فهذا ما امكن ان يقال
في تقرير هذه المسئله   فالحركة التي يجب ان تطلب حال القوه عليها من حيث
هي غير متناهية هي الدورية قد مر في الفصل الاول من الفصول الثلثة الماضية
ان القوه التي لا نهاية لها هي التي تكون على اعمال او حركات غير متناهية و
تبين في الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية فاذن الحركه
التي يجب ان تعرف حال القوه عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية لا غير
و لما كان هذا الحكم فرعًا على ما تقدم جعل هذا الفصل تذنيبا له و قد ظهر
في هذا الفصل ايضا انه يريد بلا نهاية القوه لا نهايتها بحسب المدة او العدة
اشارة اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسمًا غيره
لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فاذا حرك بقوته جسمًا ما من مبدا يفرضه
حركات لا تتناهى في القوه ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوه
فيجب ان يحركه اكثر من ذلك من المبدا المفروض فيقع الزيادة التي بالقوه في الجانب
الاخر فيصير الجانب الاخر متناهيا ايضا هذا محال يريد بيان امتناع كون
القوى الجسمانية غير متناهية و اعلم ان القوه الغير المتناهية لو كانت جسمانية
و حركت جسمًا فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع
لانه اما ان لا يكون محلا لتلك القوه او يكون و القسمان محالان اما الاول
فلما يشتمل عليه هذا الفصل و اما الثاني فلما يشتمل عليه اربعة فصول بعده
فقوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوه غير متناهية يحرك جسمًا غيره اشارة الى
فساد القسم الاول و الحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا و ذلك
لما مر من وجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسمًا اخر من مبدا مفروض
حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني و بحسب العدة في القوه فان غير المتناهي
لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسمًا آخر شبيها بالجسم
الاول في الطبيعه و اصغر منه بالمقدار بتلك القوه بعينها من ذلك المبدا المفروض
فيجب ان تحرك الثاني اكثر من الاول و ذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر
بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر و لا شك ان طبيعة الجسم
الاعظم تكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة
الاصغر و على ما تزيد عليه و يلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة
الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم و هذا مما لم يبينه الشيخ

فهذا الفصل

في هذا الفصل الا انه تبين مما مر في الفصل السادس من النمط الثاني و مما
سياتي و لما كان مبدا التحريكين واحدًا بالفرض وجب ان تقع الزيادة
التي بالقوه في الجانب الاخر الذي فرض اللانهاية فيه و كذلك النقصان
و يلزم منه انقطاع الاقل فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيا و قد فرض غير
متناه هف فاذن هذا الفرض محال و اعلم ان هذا البرهان اعم ماخذا
مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوه الغير المتناهية لو حركت
بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا و يلزم
منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية
مطلقا هف فاذن القوه الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير
جسمانية يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر و الشيخ خصص
بالقوه الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى
الجسمانية و الاعتراض المشهور الذي اورده الفاضل الشارح عليه بتجويز
ع ان يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة و البطوء و حينئذ لا يلزم منه انقطاع
احدهما مندفع لان المراد بالقوه المذكورة ههنا هي التي لا نهاية لها
باعتبار المدة او العدة دون الشدة على ما مر ثم انه اورد عليه سوالا
آخر و هو ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازديادها
كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع موجود
في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحًا فضلا عن ان
يكون مقتضيا لتناهيها قال و لقايل ان يرد عليه ههنا بما رد به هو
عليهم بعينه و هو ان يقول ليس للحركات التي تقوى هذه القوه عليها
مجموع موجود في وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة و النقصان
قال و لقد اورد عليه بعض تلامذته هذا السوال فاجاب بان المحكوم
عليه ههنا كون القوه قوية على تلك الافعال و هذا المعنى حاصل في الحال
و لا شك ان كون القوه قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك
الجزء فوقع التفاوت في القوة عليهما بخلاف الحوادث فان مجموعها لما لم يكن موجودا
في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة و النقصان قال الفاضل الشارح و
للسايل ان يعود و يقول انتم انما تستدلون على تفاوت قوة القوه على تحريك
الكل و الجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال و حينئذ يعود الاشكال اقول الشيخ

لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في آخر النمط
الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم قد يكون
فيه اكثر واقل ولا يثلم ذلك في كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام
تصريح بان كثرة الشيء وقلته لا ينافيان كونه غير متناه وكيف وربما
يوصف بهما وباللانهاية معا في النظر الاول اذا اختلفت جهتاهما اعني
الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتد مترتبا في العقل
او في الخارج مقدارا كان او عددا فيكون لا محالة لامتداده جهتان يمكن
ان يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معا بالتناهي او يسلب عنه فيهما التناهي
او يوصف في احداهما به ويسلب في الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقاص
عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهي فاذن
الحكم بهما في جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور
واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان موجودا على ما هو المقرر عند الحكماء
فذلك لامر يقتضيه خارج عن مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذ قد تقرر
هذا فنقول لما كانت لا نهاية للحوادث في الجهة التي يلي الماضي وازديادها
في الجهة الاخرى التي يلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي
صحيحا كما مر واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لامتدادها
مبدا واحد بالفرض وكانت مستلزمة للزيادة ونقصان بحسب طبايع المقسورات
المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى واوجب التفاوت تناهيها
في تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان فهذا ما عندي في هذا الموضع
واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم يقع الي بالفاظه حتى انظر فيها
وهم وهو اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول
الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع حيث
لا معاوقة اصلا لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية
التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع
ايضا فقدم لذلك ثلث مقدمات اولها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان ١
الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا للمنع عنه بل كان
ذلك لقوة تحله كما مر فاذن كبيره وصغيره اذا فرضا مجردين عن تلك
القوة كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا

عنه ~~مقدمة اخرى~~ ها

عنه وهم وهو القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها ولم يكن في جسمها
معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى ان
يعرض ذلك بسبب القوة وهذه ثانية المقدمات وهي ان القوة الجسمانية
المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن
المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب
كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض
تفاوت فهو بسبب القوة فانها يختلف باختلاف محلها على ما سياتي في المقدمة
الثالثة وهناك يتبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب
القوابل لا غير فهو في الطبيعية بحسب الفواعل لا غير وهم وهو القوة في الجسم
الاكبر اذا كانت مشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل
الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ
منها بالقوة شبيهة تلك وزيادة وهذه ثالثة المقدمات وهي ان القوى
الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام وتتناسب تناسب محالها
المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها متجزية بتجزيها والفاظ الكتاب
واضحة اشارة نقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك
ذلك الجسم بلا نهاية لما فرغ عن تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما
ذكره في صدر الفصل قوله وذلك لان قوة ذلك الجسم اكبر واقوى من قوة
بعضه لو انفرد اشارة الى المقدمة الاخيرة قوله وليس زيادة جسمه في العلة
تؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المحركين والمحركين واحدة اشارة الى المقدمة الاولى
والى سبب الاحتياج اليها وهو ان المعاوقة لو كانت في الكبير اكثر منها في
الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المحركين
والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولى قوله بل المتحركان
في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان اشارة الى ما استبان في المقدمة
الثانية وهو كون التفاوت هاهنا بسبب الفواعل لا بسبب القوابل قوله
فان حركا جسميهما من مبدا مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا
تقرير للبرهان بالاحالة على ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت
في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الاقل كما مر قوله وان حرك
الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية فكان

للجميع متناهيا تتميم لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك لان اللازم مما مر ليس
الا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان ذلك في الحجة
السابقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلاً
متناهيًا ولم يكن هٰهنا خلفا لان القوة ليست بواحدة بل انما لزم المحال من حيث
ذكره وهو ان تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما
على نسبة جسميهما المتناهيين على ما مر في المقدمة الثالثة هذا تقرير ما في
الكتاب واعلم انا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية
غير متناهية التحريك فبيّنه بامتناع صدور قسمي التحريك عنها اعني الذي
بالقسر والذي بالطبع من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذي اقامه على
امتناع كون القوة الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر اعم مأخذا من الموضع
الذي استعمله فيه وهذا البرهان الذي اقامه على امتناع كونها محركة
بالطبع اخص تناولا مما يجب ذلك لانه لم يتم الا على امتناع صدور التحريك
الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك
الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة
القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي
يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة ة
عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن
معاوقات تقتضيها طبايع بسايطها على ما تبيّن فيما مر وايضا اكثر تلك
النفوس مما لا تنقسم بانقسام محالّها لكون تلك المحال اجساما الية فاذن
هذا البرهان كان اخص مما يجب لكن لما كان المقصود هٰهنا بيان امتناع كون
الصور الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية
اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده مذهب فالقوة
المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية وفي بعض
النسخ فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية قد بان فيما مضى وجوب وجود
حركة غير متناهية وبان انها لا تكون الا دورية وبان في النمط الثاني
ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية فاذن ثبت ان الحركة القوة ص
للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة
ان القوى الجسمانية لا تصدر عنها حركة غير متناهية فانتجت المقدمتان

ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسماني يكون مفارقا فاذن
هي مفارقة والمفارقة اما نفس واما عقل والنفس المفارقة اذا حاولت
تحريك جسمها فانما تحاوله لخروج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا
فلا احتياج لها الى التحريك فاذن هي مفتقرة في التحريك الى شيء يكون كمالاتها
موجودة بالفعل ليخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك
الشيء هو العقل ولا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب الاول لتحريك السماء
فاذن القوة الاولى التي يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية وهم وتنبيه
ولعلك تقول قد جعلت السماء يتحرك عن مفارق وقد كنت من قبل منعت
ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل هو قوة جسمانية فجوابك ان هذا
الذي بيّنت هو محرك اول ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية
قد تبين في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون
عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وهٰهنا قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك
يوهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير متناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك
لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدأ من وجه اخر واعلم ان
تحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي والغاية وان كانت
من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدأ بعيدا فهي من حيث انتساب الفعل اليها
باعتبار انتسابه الى ساير العلل مبدأ قريب وبه ينحل ما اشكل على الفاضل الشارح
وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما
مناسبين وهم وتنبيه ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك
لا دايم التحريك فيكون لغير هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون
محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا اخر ثم يصدر عن ذلك الاخر حركات
غير متناهية لا على انها تصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك
المبدأ الاول وينفعل واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير
الغير المتناهي والتأثير المتناهي على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل
المبدائية وانما يمتنع في الاجسام احد هذه الثلثة فقط معنى السؤال انه
ان جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فيكون تلك القوة متناهية
التحريك لا دائمة التحريك فيكون محركة لغير الحركة السماوية الدائمة هف وبنى
على الجواب بانه يجوز ان يكون محرك غير محرك عقلي غير متناهي التحريك يحرك

اعتبار غير انتساب

نهما

غير ص

قوة حاله فى جسم اى تتجدد منه فى تلك القوة امور متصلة غير قارة ثم تصدر عن
تلك القوة حركات غير متناهية فى ذلك الجسم لا على انها تصدر عن تلك القوة
لو انفردت بل على انها تنفعل دائما عن ذلك المحرك العقلى وتفعل بحسب
انفعالاتها تلك ثم زاد فى البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية
وبين التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك التأثيرات على
سبيل المبدائية وذكر ان الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط واعترض
الفاضل الشارح بان الامور الحادثة فى النفس الجسمية لا يجوز ان تصدر عن العقل
فان الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير
احتياج الى النفس وح لا يمكن القطع فى شىء من القوى الجسمية بانها لا تقوى
على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والجواب ان المتغير
انما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا توجد الا عند تجدد
احوال فى محركها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعى وح يكون كل حركة علة
لتجدد حال وكل تجدد حال علة لتجدد حركة فيتصل التجددات فى المحرك و
الحركات فى المتحرك فاذن لا بد من محرك يتجدد احواله وليس هو بعقل ولما
امتنع فى الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او ترتبت انتسابها
الى النفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهى بحسب
انفعالاتها عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه لا
يتصور فيما لا يستمر انفعالاته وافعاله اشارة فالمبدا المفارق العقلى
لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية
شوقية تنبعث منها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولان
تاثير المفارق متصل فما يتبع ذلك التاثير متصل على ان المحرك الاول هو
المفارق لا يمكن غير هذا فيه بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة فى
النفس الفلكية عن العقل وصدور الحركات بحسبها عن النفس وهو غنى
عن الشرح استشهاد صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة يحركه
تحريكا غير متناه وانه غير متناهى القوة وانه لا يكون بقوة جسمانية فغفل عنه
كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحركات بعد الاول قد يتحرك بالعرض لانها
فى اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يحضرهم ان التصور
العقلى غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته او يتحرك

بالعرض اى بسبب متحرك بذاته واما تحقيقه لم نستجز ان نقول ان النفس التى
لنا التى لنا متحركة بالعرض الا بالمجاز وذلك لان الحركة بالعرض هى ان يكون
الشىء صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله
عما هو فيه الذى هو منطبع فيه وقد مر فى بيان كثرة العقول ان قوما من
المشائين ظنوا ان المتشبه به فى جميع السماويات واحد وان المعلم الاول
قد حكم فى موضع بوحدته وفى موضع اخر بكثرته وذكرنا وجه كل واحد من
قوليه فذلك القوم زعموا ان المحركات السماوية هى نفوسها المنطبعة
فى اجسامها ولزمهم القول بتحركها بالعرض لان الحال فى المتحرك بالذات متحرك
بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك اخر ولا يتسلسل
بل يجب ان ينتهى الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك قالوا فذلك المحرك
الذى لا يتحرك من حيث هو محرك هو العلة الاولى او العقل الاول وسائر
ما عدا ذلك الواحد من المحركين متحرك اما بالذات واما بالعرض وذلك
غير واجب لانه يجوز ان يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك ويكون
متحركا من جهة اخرى مثلا من جهة كونه حالا فى مادة وهذا هو الذى حملهم
على الاكتفاء بالصور المنطبعة فى مواد الافلاك دون النفوس المفارقة و
العقول عند الشيخ وهذا الفصل عليهم بشيئين احدهما قول المعلم الاول
فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح بان محرك كل كرة يحركها
تحريكا غير متناه وبان التحريك الغير المتناهى لا يكون بقوة جسمانية وهذان
القولان ينتجان ان محرك كل كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكورين قد
غفلوا عن جمع القولين واستنتاجهما والثانى اعترافهم بان للنفوس السماوية
تصورات عقلية هى مبادى تشوقاتها وتقرير ذلك ان التصور العقلى لا
يمكن ان يكون لجسم او قوة جسم لما مر فى النمط الثالث وكل متحرك بالذات
او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذن التصور العقلى لا يمكن ان يكون لما
يتحرك بالذات او بالعرض لكن للمحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم
فاذن هى عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال
وهم من يظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض وتشبه النفوس الفلكية
بها ببيان معنى الحركة بالعرض ونفى ذلك المعنى عن النفوس الناطقة و
جميع ذلك ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى مذهب

اليه القوم المذكور وانما يذهب اليه قوم منهم لامر يدل على تحصيلهم يدل على ذلك
قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدا والمعاد فانه قال بهذه العبارة و
الفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها
عدد المبادى المفارقة والاسكندر يصرح ويقول في رسالته التي في المبادى
ان محرك جملة السماء واحد ولا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان لكل كرة
محركا ومتشوقا يخصانه وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه ان
الاشبه والاحق وجود مبدا حركة خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود
مبدا حركة خاصة له على انه معشوق مفارق الاول ليس فيه حيثيتان
لوحدانيته فلزم كما علمت ان لا يكون مبدا الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط
وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدا الاقرب لوجوده علة
اثنان او علة مبدا فيه حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معا لانك علمت انه
ليس ولا واحد من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق
بل يحتاجان الى ما هو علة لكل واحدة منهما او لهما معا ولا يكونان معا عما
لا ينقسم بغير وسط فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت قد صح لك وجود
عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها او في
حيزها العقلي يريد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو
عقل مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذي يليه على بيان
الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقرير ما في هذا الفصل ان المبدا
الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما تبين في النمط الرابع فلزم كما علمت
في النمط الخامس ان لا يكون مبدا الا لواحد بسيط الا بالتوسط وكل جسم
كما علمت في النمط الاول مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدا الا ول
لوجود الجسم يكون مؤلفا من شيئين او يكون وجود الجسم عن مبدا فيه
حيثيتان فيصح ان يصدر عنه الهيولى والصورة معا لانك علمت في النمط
الاول ايضا انه لا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاجان
معا الى علة توجد كل واحدة منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه
اي يوجدهما معا ولا يجوز ان يكون علتهما القريبة شيئا غير منقسم فاذن
المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا بجزء جسم ولا بنفس يتعلق بجسم بل
هو عقل محض وانت قد صح لك في هذا النمط وجود عدة عقول متباينة

الذات هي

الذوات هي مبادى محركات الافلاك ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها
اي هو ايضا محرك لفلك هو اول الافلاك او في حيزها العقلي ان لم يكن محركا
لفلك اي يكون مشاركا لها في التجرد والبراءة عن القوة تنبيه قد يمكنك
ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها وكواكبها كثيرة العدد هذا
الفصل يشتمل على اربعة مطالب اكثرها مما مر بيانه ولذلك وسمه بالتنبيه
وانما جمعها ههنا تذكيرا وتنبيها على كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام
العالية والثاني معرفة كثرة محركاتها اعني نفوسها والثالث معرفة كثرة متشوقاتها تما
اعني عقولها والرابع معرفة اختلاف ماهياتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض
الامور وفي اخر الفصل ترغيب على تعرف عللها الفاعلية ووعد لبيان
ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال
فيه قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانا اورد حاصل انظار تلك اهل م
العلوم فيه على سبيل الاجمال فاقول الاجرام العالية ينقسم الى كواكب
والى افلاك اما الكواكب فينقسم الى السيارات والى الثوابت والسيارات
سبعة والثوابت اكثر من ان يحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون
كوكبا والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة سيرها
وثباتها هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات
الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية وهي اسناد كل حركة الى
جسم يتحرك بالذات ويحرك ما يحتوى عليه بالعرض ووجوب الاتصال في
الحركات الفلكية المستديرة البسيطة وقد اختلف اهل العلم في عددها
اختلافا لا يرجى زواله بعد ان قسموها الى الكلية تظهر منها حركة واحدة
اما بسيطة او مركبة والجزئية ينفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية
افلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالي محدب السافل و
يكون مراكز الجميع مركز الارض واحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت
فانه مما لا بد منه وان كان كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك
هو ايضا فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على النضد المشهور وان كان
فيه ايضا خلاف والمتاخرون زادوا فلكا آخر غير مكوكب يحرك الكل بالحركة
اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الفريقين جعلوا الفلك الكلي لكل
كوكب طولا مفصلا الى اجسام كثيرة تقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب

يعني ما بين الثلثة والعشرة والمراد به ما ثلثة او عشرة

يعني ما بين العقدين

ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها

طولًا وعرضًا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوا وبعدًا وقربا من الارض فمن
غير المحصّلين منهم من جعل لتلك الاجسام اشكالا غير الكرة كالقائلين بالمنشور
والحلق والدّموق وامثالها وجعلوها منضودة في جوّ مشتمل عليها هو لا خوخن فلكه
الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها ايضا مختلفة كالقائلين باسترخاء اوتارها
عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة وكالقائلين باقبال الفلك وادباره
من غير استناد ذلك الى حركة بسيطة متشابهة هذا كله مع اختلافهم في
اعدادها واما المحصّلون الذين يلتزمون القوانين الحكمية فقد اختلفوا
ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلًا وحركة والمعلم
الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من خمسين فما فوقه والمتاخرون المحققون
المتقنون لارصاد بطلميوس الفاضل اثبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا بفلك
البروج مركزه مركز العالم مماس محدبه مقعر ما فوقه ومقعره محدب ما
تحته وهو فلكه الكلي المشتمل على ساير افلاكه الا القمر فان ممثله المسمى بفلك
جوزهر محيط بفلك آخر له يسمى المايل هو الذي يشتمل على ساير افلاكه وفلكا
خارج المركز عن مركز الارض منفصلا عن الممثل او المايل يماس محدباهما
ومقعراهما على نقطتين تسمى الابعد عن الارض اوجا والاقرب منه حضيضا
وفلكا آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن الخارج المركز مماس
محدبه سطحيه على نقطتين تسمى ابعدهما عن الارض ذروة واقربهما حضيضا ما خلا الشمس فانها مكتفى باحد الفلكين اعني خارج المركز او
التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر بالقياس الى حركاتها الا ان
بطلميوس راى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط والكواكب الستة
مركوزة في تداويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة والشمس
مركوزة في الخارج المركز ويشتمل الممثل على احدها اشتمال ساير الممثلات
على امثاله وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل
عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير اذ هو المشتمل عليه فيكون
جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين ومع
الفلكين العظيمين اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المراكز لمركز
الارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك تداوير ويتحرك
الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك ما دونه بحركته

ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويتحرك ما دونه بها ولكل فلك
الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك
غير الحركتين المذكورتين فتنتظم الرجعة والاستقامة والسرعة و
البطوء والقرب والبعد بحركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير
وتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل
المذكور في كتب الهيئة وبقيت الحركات العرضية الموجودة للتداوير الخمسة
المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المقتضية لتناقص البعدية
بين قطبي الفلكين العظيمين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقض حقيقة
محتاجة الى اثبات اجرام اخر يتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء
المهندسين الى عدد من الافلاك ينبغي ان يثبت مضافة الى ما سبق لاجل هذه
الحركات الا ان الاراء لم يتفق بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره فهذا هو
القول المجمل في عدد الافلاك ويلزمك على اصولك ان تعلم ان لكل جسم
منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارج المركز او فلكا غير
محيط مثل التدويرات او كوكبا شيئا هو مبدا حركة مستديرة على نفسه لا بالارض
يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب وان الكواكب تنتقل حول الارض بسبب
الافلاك التي هي مركوزة فيها لا بان تنخرق لها اجرام الافلاك ونزيدك في
ذلك بصيرة انك اذا تاملت حال القمر في حركته المضاعفة واوجيه وحال
عطارد في اوجيه وانه لو كان هناك انخراق لوجب جريان الكوكب او
جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك وهذا هو المطلوب الثاني وهو معرفة
كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث حكمي ولذلك قال ويلزمك
على اصولك واعلم انهم اختلفوا ايضا في محركات الافلاك الجزئية للكواكب السبعة
فذهب فريق الى ان كل كوكب منها ينزل مع افلاكه منزلة حيوان واحد ذي
نفس واحدة يتعلق بالكوكب اول تعلقها وبافلاكه بواسطة الكوكب بعد
ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك وبتوسط
فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح
والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية تسعا اثنان
للفلكين العظيمين وسبع للسيارات وافلاكها وذهب الباقون الى ان كل فلك
من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب

وكذا التوالى وكرمز المؤب لا المشرق

ايضا حركات وضعية على انفسها كما اثبتوا الافلاك كلها فان حكمها فى وجوب اخراج
الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا شئ غير محسوس بما فوق القمر
اما القمر فانه لم يكن محوه خيالا يتراى بالانعكاس كما ترى من الهالات وقوس
قزح او اجساما موجودة واقعة بحذائه بل كان شيا موجودا فيه ما يتاتى جميع
الاوقات على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه مشكل
والاظهر انه لا يكون شيا موجودا فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيره عن
وضعه الطبيعي فعدد النفوس المحركة على هذا الراى عدد الافلاك والكواكب
جميعا والشيخ حكم بذلك فى الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان او
كوكبا شيا هو مبدا حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك فى ذلك عن الكوكب
ويؤكده ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير
والكواكب محققة فى الابداع بصور كمالية زائدة على صور الممثلات ثم ان
الشيخ نفى الوهم المذهوب اليه عند العوام وهو ان الكواكب متحركة فى الافلاك
لحرك الحيتان فى المياه فان القول بتكثر الحركات المقتضى لتكثر الحركات مبنى
عليه وانما نفاه لشيئين احدهما البرهان الكلى المقدم وهو امتناع الخرق
والالتيام على الاجسام ذوات الحركات المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله
وان الكواكب سنتقل حول الارض الى قوله الا بان تخرق لها اجرام الافلاك
وثانيهما برهان حدسى وهو ان الرصد والاعتبار يدلان على موافاة مركز
تدوير القمر اوجه فى كل دورة مرتين وهو عند كونه فى الاجتماع والاستقبال و
حضيضه ايضا مرتين وهو عند كونه فى تربيعى الشمس وكذلك على موافاة مركز
تدوير عطارد اوجه فى كل دورة مرتين احدهما عند كونه فى تاريخنا هذا فى اول
العقرب بالتقريب والثانى عند كونه فى اول الثور الا ان اوجه العقربى يكون
ابعد من الارض من اوجه الثورى بخلاف القمر فان اوجه متساويان و
موافاته حضيضه ايضا مرتين على التساوى وهو عند كونه فى اول برجى السرطان
والحوت فاذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة بل كان التدوير هو الذى
يقطع الحامل بحركته وحده لم يعرض ذلك كذلك والوجه فى القمر هو ان حامل
تدويره يتحرك الى التوالى البروج كل يوم اربعة وعشرين جزءا وكسر جزء من ثلثمائة
وستين جزءا هى المحيط ويحمل التدوير معه والمائل يتحرك بحركته وحركة الممثل
جميعا الى خلاف التوالى احد عشر جزءا وكسرا ويحمل الحامل معه فيذهبا قلهما

بتلك من

٢٤٠

بتلك من اكثرهما قصاصا لاختلاف الجهتين ويبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الاول
ثلثة عشر جزءا وكسرا والتقدير الالهى قد اقتضى ان يكون مركز التدوير عند موافاة
الشمس فى اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة حركتيهما الاولة
المذكورتين صار الاوج مما يلى احد جانبى الشمس على بعد احد عشر جزءا وكسر من
ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلى الجانب الاخر على بعد ثلثة عشر جزءا منه و
تحركت الشمس بحركتها الخاصة بها قريبا من الجزء الى الجهة التى يلى المركز منه
ايضا فكانت الشمس متوسطة بين الاوج ومركز التدوير على بعدين متساويين
كل واحد منهما اثنا عشر جزءا وكسر ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج
ولكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس سمى بالبعد المضاعف وسميت
حركة الحامل بذلك القدر بالحركة المضاعفة وهكذا يوما بعد يوم حتى اذا صار
بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد الاوج عنها من الجانب الاخر ايضا
ربعا وكان بين المركز والاوج نصف دور وافى المركز مقابلة الاوج اعنى
الحضيض واذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور واستقبله الاوج من الجانب
الاخر فوافاه فى استقبال الشمس وكذلك فى التربيع الاخر فاذن المركز يوافى
الاوج فى الاجتماع والاستقبال والحضيض فى التربيعين واما عطارد فلما
كان له فلكان خارجا المركز اعنى المدير والحامل واوج المدير يتحرك بحركة
الممثل البطيئة المنتهية فى زماننا الى اول العقرب وكان المدير متحركا بالحامل
على خلاف التوالى قدر سير الشمس والحامل متحركا بالتدوير على التوالى ضعف
ذلك وكان التقدير الالهى مقتضيا ان يكون مركز التدوير فى الاوجين معا فى
اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع ان تصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف
سير الشمس وعن اوج المدير بعد ذهاب اقل الحركتين بمثله من الاكثر قصاصا
مثل سيرها والبعدين الاوجين مثله فيكون اوج المدير متوسطا بين اوج
الحامل ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن اوج المدير نصف دورة
استقبله اوج الحامل من الجانب الاخر فوافاه المركز عند حضيض المدير ولا جل
ذلك كان المركز فى هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان فى الاوجين معا ويكون
اقرب ما يكون المركز من الارض فى موضعين متساويى البعد عن الاوجين المتقابلين
ويكونان لا محالة الى الاوج الادنى منهما اقرب الى الاوج الابعد وهما اول
السرطان والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس من

الادنى فهذه حال القمر وعطارد فى اوجيهما اى فى وصولهما الى اوج الحامل مرتين
فى دورة واحدة وذلك ما يقتضى الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاك لا
الى الكواكب انفسها فاذن لا يكون خرق فى اجرام الافلاك وانكر الفاضل
الشارح جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين قال لان الانتقال الى جهة
يلزم الحصول فى تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصوله دفعة فى جهتين سواء
كان الانتقالان بالذات او بالعرض او بهما ثم قال لا يقال انا نرى الرحى يتحرك الى
جهة والنملة عليها الى خلافها لانا نقول لم لا يجوز ان يكون للنملة وقفة حال
حركة الرحى وللرحى حال حركة النملة عليها الى خلافها هذا وان كان مستبعد
لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك بحركتين
الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة يتركب منهما فان الحركات
اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت حركة تساوى مجموعها وان كانت فى
جهتين متضادتين احدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض وسكونا ان
لم يكن فضل وان كانت فى جهات مختلفة احدثت حركة مركبة الى جهة يتوسط تلك
الجهات على نسبتها وذلك على قياس ساير الممتزجات فاذن الجسم الواحد لا
يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة
كما يكون متشابهة فقد يكون مختلفة وكما يكون بسيطة فقد يكون مركبة وكل
بسيطة متشابهة وكل مختلفة مركبة ولا ينعكسان والحركات المختلفة يكون
بالقياس الى متحركاتها الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها
بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل لو كان فيها ما هى بالقياس اليه بالذات
لكانت احديها فقط واذ ظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا
بحركتين حصوله دفعة فى جهتين ولم يحوج ذلك الى ارتكاب شىء مستبعد فضلا
عن محال ** ونعلم انها كلها فى سبب الحركة الشوقية التشبيهية على قياس
واحد ونعلم انه لا يجوز ان يقال مار بما يقال ان السافل منها معشوق للحاص
هو ما فوقه وهذا هو المطلوب الثالث وهو متفرع على كثرة العقول فان اختلاف
الحركات يقتضى اختلاف مباديها المشوقة كما مر وانما يثبت ذلك بعد ابطال
القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك العالى كما مر والقائلون
به يجعلون اول الافلاك متحركا مشتوقا غير مشتاق ينقطع به الاحتياج
وهذا الراى مما مال اليه ابو البركات البغدادى واسنده الى بقراط من القدماء

وانما عبر الشيخ عنه بقوله ما ربما تمال اشارة الى انه مذهب لقوم ولما نقلهم ابطال
هذا الراى فى الفصل الثانى عشر من هذا النمط لم يتعرض ههنا لذلك واذا ثبت
انها انما تتحرك شوقا الى معشوقاتها المجردة لا الى الاجسام المحيطة بها فعلى مذهب
القائلين بنفوس تسعة يكون العقول المعشوقة ايضا تسعة عاشرها
العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذى يسمونه العقل
الفعال وعلى المذهب الذى ذهب الشيخ اليه يكون عدد ما عدد الافلاك و
الكواكب بزيادة واحد واعلم ان العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع بان
العقول ليست اقل منه اما كونها اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل على امتناعه
دليل قوله ونعلم انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الا و
ليست من طبيعة واحدة بل هى طبايع شتى وان جمعها كونها بحسب القياس الى
الطبايع العنصرية طبيعة خامسة وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف
الاجرام العالية بطبايعها والشيخ استدل على ذلك باختلاف الاوضاع و
الايون والحركات التى هى مقتضيات الطبايع كما تقدم بيانه فاذن هى مختلفة بالانواع
وكل نوع منها لا يوجد الا فى شخص واحد ويجمعها معنى مشترك يقتضى اشتراكها
فى استدارة الاشكال والحركات وامتناع زوالها عن الايون والاشكال وذلك
المعنى طبيعة عامة هى مبدا جنس يشتمل عليها وهى التى تسمى بالقياس الى الطبايع
العنصرية طبيعة خامسة ** فبقى لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا قريبا
للبعض فى الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا وقع منا بيانه ذلك
لك هذا هو الحث على تعرف المبادى الفاعلية لهذه الاجرام اهى اجرام مثلها
ام جواهر مفارقة والوعد ببيان ذلك هداية اذا فرضنا جسما يصدر عنه
فعل فانما يصدر عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكى علة لجسم فلكى
محوية لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجد له الامكان واما
الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوى وعدم
الخلاء فى الحاوى هما معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى العلة كان معه للمحوى امكان
لان تشخص العلة مقدم فى الوجوب والوجود على تشخص المعلول فلا يخلو اما
ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه او غير واجب مع وجوبه فان كان
واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوى واجبا مع وجوبه وقد بان انه يكون ممكنا
مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن فى نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته

بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شئ من السماويات علة لما تحته والحوى
فيه قال الفاضل الشارح هذا الفصل مع خمسة فصول بعده تشتمل على الطريقة
الرابعة لاثبات العقول وهى ان يتبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات
عللاً لشئ من الاجسام ويلزم منه ان تكون عللها المفارقات ولا يجوز ان
تكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن
عللها مفارقات بعد الاول وهى العقول اقول والمقصود من هذا الفصل — المقصود
بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية علة للحاوية للبعض ولما كانت الاجسام
العالية منقسمة الى حاو ومحوى وكانت علية الحاوى على تقدير الجواز اقرب
الى الوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على امتناع صدور جسم
عن جسم او عما يحل فى جسم على الوجه العام على ما سياتى لكن لما كان لبيان امتناع
كون كل جسم حاو علة للمحوى طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء قدم ذكر
هذا الوجه ووسمه بالهداية فان سلوك الطرق الخاصة الى الهداية احوج
من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلث مقدمات احدها
ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجبة لشئ الا بعد ما صار شخصا معينا فان
الطبائع النوعية ما لم يكن اشخاصا معينة لم توجد فى الخارج والثانية ان
العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوب المعلول ووجوده متاخرين
عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حال الامكان لانه
لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن والثالثة ان الشيئين
اللذين يكونان معا لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك
احدهما عن الاخر فانهما لا يتخالفان فى الوجوب والامكان لان تخالفهما فى ذلك
يقتضى امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات بان يقال لو كان
الحاوى علة للمحوى لسبقه متشخصا لما بيناه فى المقدمة الاولى وح كان وجود
المحوى اذا اعتبر مع وجود الحاوى المتشخص موصوفا بالامكان لما بيناه فى
المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء فى داخل الحاوى مر مقارن اعتباره اعتبار
وجود المحوى بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون هو ايضا مع وجود
الحاوى المتشخص ممكنا لما بيناه فى المقدمة الثالثة لكنه فى جميع الاحوال واجب
والا لكان الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته هف فاذن الحاوى ليس علة للمحوى واعلم
ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلاء ذاتا هى المقتضية لامتناع وجوده

بل معناه

بل معناه ان تصوره هو المقتضى لامتناع وجوده والمقارن للمحوى هو نفى ما تصور منه
فان المحوى من حيث هو ملاء لا متصور الا مع ذلك النفى وذلك النفى لا متصور
الا مع تصور المحوى من حيث هو ملاء واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك به و
هو ان يقال كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافى كون ما معه اعنى وجود المحوى
واجبا لغيره وذلك لان ذلك الغير الذى يفيد وجود المحوى فى هذا الفرض
هو الذى يجعل المحوى بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب
عدمه بالمعنى المذكور ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوى والحاصل
ان المحوى يكون واجبا بغيره اذا لم يكن معلولا للحاوى اما مع كونه معلولا للحاوى
فهو ممتنع لذاته لا واجب بغيره ونعود الى المتن ونقول قول الشيخ اذا فرضنا
جسما الى قوله ذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان
جسم فلكى الى قوله وجد تها الامكان متصله هى اصل القياس فان القياس
استثنائى وانما اورد تاليها كليا غير متخصص بهذا الموضع تمهيدا لايراده
متخصصا وقصدا لمزيد الايضاح وهذا التالى هو المقدمة الثانية وقوله واما
الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلى وقوله
ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى هما معا استثناء للتالى على سبيل
الاجمال وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالى متخصصا
بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبر باستخص الحاوى العلة كان له معه للمحوى امكان
لان تشخص العلة مقدم فى الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد الى بيان
استثناء التالى مفصلا فقال فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه
اى مع وجوب الحاوى او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه
كان الملاء المحوى واجبا مع وجوبه ايضا لما بيناه فى المقدمة الثالثة لكنه يجب ان
يكون ممكنا معه هف وان كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوى فهو ممكن فى
نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب هف فاذن ليس شئ من
ى — السماويات علة للمحوى فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا استخص الحاوى
الى قوله على تشخص المعلول تكرار لما قرره اولا والاولى حذفه لئلا يتشوش
فقط — نظم الحجة بسببه والكلام ينتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول لا
على ما قرره اولا غير كاف فى هذا الموضع لانه لم يقرر هناك الا كون المعلول
ممكنا مع العلة واجبا بعده فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء

للمحوى المعلول فان المحوى ما لم يتحدد بالحاوى المتشخص كانه لم يجب للخلاء ولا لعدمه اعتبار معه ثم لو قدر انه افاد ذلك لصار البرهان ح مقتضيا لامتناع اسناد شئ من الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضى كون الخلاء مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب ان نقيد العلة بكونه جسما متشخصا حاويا والمعلول بكونه محويا ليستقيم البرهان فان تأخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضى ثبوتا للخلاء الممتنع بذاته واذ تقرر هذا فاقول انه احد نظم ما اورده فى المتن فالاصوب ان يقدم قوله ولكن يوجود المحوى فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى الى قوله على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى هما معا ثم يقدم هذا الى قوله فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا الى آخره فان بذلك يصير تقريرا الى المقدمة مقدما على تقرير الاستثناء ويسقط منه ما يوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا وان هذا التقديم والتاخير انما وقع من غفلة النساخ والله اعلم واما اعتراض الفاضل الشارح بان الحكم بكون ما مع المتاخر متاخرا كالحكم بكون ما مع المقدم متقدما والعقل الذى هو علة المحوى انما يوجد مع الحاوى وعندهم تقدمه على المحوى بالذات يقتضى تقدم الحاوى ايضا عليه ويعود المحذور فغير متوجه لدلالة المع فى الموضعين بالاشتراك اللفظى على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما من الآخر من حيث ذاتاهما والثانى على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما من الآخر كما مر فى النمط الاول [قوله] واما ان يكون المحوى علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعنى الحاوى فغير مذهوب اليه بوهم ولا ممكن لما فرغ عن بيان امتناع كون الحاوى علة للمحوى اشار الى القسم الثانى وهو كون المحوى علة للحاوى وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت العلة اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان الحاوى اشرف من المحوى لكونه ابعد عما من شانه ان يتغير ويفسد منه واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد العلية الى الحاوى اشبه بالحق من اسنادها الى المحوى ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مذهوب بوهم ليس بممكن على ما سيأتى من بيان

امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب اليه بوهم واما كونه غير ممكن فعلله بما سيأتى وللمبرهن ان يستعمل كل شئ فى اثبات ما يناسبه على ما تبين فى صناعته [قوله] و لعلك تقول هب ان علة الجسم السماوى غير جسم فلا بد من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد او عن اثنين فلا محالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوى قد يعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل للحاوى وجودا عن علته قبل وجود المحوى فاسمع واعلم ان الحاوى انما كان وجوده يصحب امكان المحوى اذا كان علة تسبق المحوى فيكون للمحوى مع وجوده امكان حتى يتحدد بوجوده السطح فلا يجب معه ما يلازمه ان كان معلولا بل يجب بعده واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطحه الداخل وجود الملاء الذى فيه لانه ليس هناك سبق زمانى اصلا واما الذاتى فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة بل يكون مع العلة بل نقول ان الحاوى والمحوى وجبا معا عن شيئين تقرير الوهم ان يقال لو سلم لك ان علل الاجسام السماوية ليست بجسم لكنك تجعل الحاوى معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوى فيكون متقدما عليه سواء جعلت الحاوى وعلة المحوى صادرين عن علة واحدة او عن اثنتين ويلزمك على ذلك ايضا القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوى لتقدمه كما لزم على القول بكون الحاوى علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد فى قوله فلا بد لك من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد او عن اثنين اشكال لان تفسير كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوى والمحوى ولزوم علتيهما عن واحد او عن اثنين قيل لو كان الحاوى والمحوى او علتاهما عن واحد لم يكن للحاوى وجود قبل وجود المحوى ولا للعلة الحاوى قبل علة المحوى فلم يمكن ان يتوهم للحاوى تقدم بوجه ما انما يتوهم تقدمه ههنا بان يكون لعلته تقدم على علة المحوى وح لا يكون العلتان واحدة ولا عن واحد وان فسر على ما فسرناه اولا وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوى وعلة المحوى عن واحد وعن اثنين لم يكن مطابقا للمتن وان اضمر

فى كون الحاوى والمحوى عن واحد ان يكون احدهما بتوسط دون الاخر لم يكن خاليا
عن تعسف ما واقول فى حله اختلف القائلون باستناد السماويات الى مباديها
فقال بعضهم انها باسرها تستند الى العلة الاولى وانما تختلف صدوراتها
عنها بحسب ترتب العقول التى هى شروط تتوقف تلك الصدورات عليها فالحاوى
لكونه صادرا بحسب شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوى وقال بعضهم انها
تستند الى علل مختلفة المراتب وهى العقول فاذن قول الشيخ سواء كان لزوم
الحاوى والمحوى عن واحد او عن اثنين ان لم يكن مفسرا ابتنى تمامه على استناده
الى المذهبين فان تقدم الحاوى يمكن ان يتوهم على التقديرين وتقرير التنبيه
لازالة الوهم ان يقال تقدم الحاوى على المحوى المستلزم لامكان الخلاء انما
يلزم عند كون الحاوى علة وذلك لانه لا يمكن الا عند تشخصه وتحدده متقررا والذى
هو مكان المحوى وعدم وجوب ما يملاه مع حصول ذلك التحدد لكون المحوى
معلولا اما اذا لم يكن الحاوى علة بل كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب
تقدمه فان ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية لا يكون متقدما اللهم الا اذا
كان التقدم زمانيا اما الذاتى فانما يكون للعلة لا لما يتفق ان يكون معها و
المراد من التقدم الذاتى ههنا هو احد قسميه الخاص بالعلل لا الذى يكون
بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور ههنا فان المحوى لا يستلزم الحاوى بحسب
ذاته المجردة عن الامور من غير انعكاس والمتاخر بالطبع يجب ان يستلزم المتقدم
من غير انعكاس واعتراض الفاضل الشارح بان الحاوى وان لم يكن علة لكنه
ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم ينف هذا الاحتمال ساقط بذلك
وهم وتنبيه اولعلك تريد فتقول اذا خرج على الاصول التى تقررت انه توجد
من غير جسم حاو واخر غير جسم توجد عنه هذا الاخر المحوى فيكون وجوب
الحاوى مع وجوب لغير الجسم الاخر بالذات ولكن المحوى معلول لغير الجسم
الاخر فاما اذا اعتبرت له معية مع هذا الاخر كان ممكنا فيكون فى حال ما يجب
الحاوى فالمحوى ممكن فجوابك ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق وجوابه
ذلك بعينه فان المحوى انما هو ممكن بحسب قياسه الى الاخر الذى هو علته
وذلك القياس لا يفرض فيه امكان الخلاء بوجه انما يفرضه تحدد ما
الحاوى فى باطنه ثم تحدد الحاوى لا سبق له على المحوى وليس كل ما هو بعد
مع فهو بعد لان القبلية والبعدية اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية فحيث

لم يكن علية ولا معلولية لم يجب بعدية ولا قبلية ولما لم يجب ان يكون ما مع العلة
علة لم يجب ان يكون ما مع القبل بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان هذا الوهم
هو الوهم المذكور فى الفصل السابق مع زيادة بيان وهى ان الحاوى والعقل
الذى هو علة المحوى لما صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا عنها معا ف
المحوى ليس مع وجوب احدهما الذى هو علة واجبا فلا يكون مع وجوب
الاخر الذى هو الحاوى ايضا واجبا وح يعود المحذور والتنبيه للجواب هو
الذى سبق مع مزيد ايضاح وهو غنى عن الشرح وهم وتنبيه ولعلك تقول
ان الحاوى والمحوى جميعا معا بحسب اعتبار نفسيهما غير واجبى الوجود فخلو
مكانيهما ممكن الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معا ممكنين لم يكن
هناك تحدد لشىء ولا مكان ان لم يملاه كان خلاء انما يعرض ما يعرض اذا
كان محدد فيلزم من تحديده ان يكون الحد محيطا بملاء او غير محيط به فيكون
خلاء هذا الفصل واضح وقد مر بيان ما يناسبه فى اثناء شرح بيان امتناع
كون الحاوى علة للمحوى [illegible] وهذا القول واحد بعينه نسبته التقدم
الى صورة الجسم الحاوى نفسه التى تكون كصورته او الى جملته اى البرهان
المذكور على امتناع كون الحاوى علة للمحوى قائم سواء جعلت العلة صورة
الحاوى او نفسه التى تكون مبدأ الصورة اى يكون العلة هى كصورته
او عين صورته او جعلت العلة جملة الحاوى فان استلزام امكان الخلاء
حاصل مع الجميع لان العلة ما لم يتم وجودها لا تكون علة واى هذه الاشياء
يفرض علة فانه لا يتم موجودا الا مع الجميع [illegible] قد استبان انه ليست
الاجسام السماوية علل لبعضها البعض وانت ايضا اذا افكرت مع نفسك
علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام والتى
هى كمالية لها انما تصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط
للجسم بين الشىء وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة حتى يوجدها او لا
يوجد بها الجسم فاذا الصور الجسمانية لا تكون اسبابا لهيوليات الاجسام
ولا لصورها بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر لصور ما يتجدد عليها او اعراض
لما تبين امتناع كون كل حاو من السماويات علة لما يحويه وكان من المستبعد
ان يكون المحوى علة لحاويه كان الحكم بان الاجسام السماوية ليست
علل لبعضها البعض مما تقبله الاذهان بسرعة فجعل الشيخ هذا الحكم نتيجة

سواك
او ص

لم يكن علة

للفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير برهان في ختم الباب اراد
البرهان العام على امتناع كون جسم ما علة لجسم اخر وهذا البرهان مع قربه
من الوضوح مبنى على مقدمات احداها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون
موجودا بالفعل بصورته ويكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما
لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لكون لانه ص
بها موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا والفاضل الشارح علل
امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشئ الواحد لا يكون قابلا و
فاعلا معا ثم ناقضه بان قال نص الشيخ في النمط السابع على ان علم البارى تعالى
بغيره صور في ذاته فذاته البسيطة فاعله وقابله معا اقول اما تعليله المذكور
فباطل لان الشئ الواحد انما لا يكون قابلا وفاعلا معا لشئ واحد فان الفاعل
يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحل فيه المقبول بل يمكن والواحد
لا يكون نسبته الى واحد اخر بالوجوب والامكان معا واما اذا اختلف المقبول
والمفعول فقد يكون مثلا كالنفس فانها قابلة عما فوقها فاعلة فيما دونها و
ههنا لو كانت مادة الجسم فاعله لجسم اخر لكانت فاعله بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة
بالنسبة الى الصورة الحالة فيها وهما متغايران فاذن التعليل بذلك باطل و
اما قوله الشيخ نص على ان علمه تعالى صور في ذاته فان كان على ما ذكره كان للشيخ
ان يقول اعتبار كونه عاقلا للاشياء غير اعتبار كونه عقلا مجردا ايصح ان
تقارنه صور المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئا واحدا فهو بالاعتبار
الاول فاعل تلك الصور وبالاعتبار الثاني قابلها على ان الحق في ذلك ما سنذكره
في موضعه المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما
تصدر بمواد الاجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي كما ان قوامها بمواد عنها بمشاركة الوضع
تلك الاجسام فكذلك ما تصدر عنها بعد قوامها انما تصدر بواسطة تلك المواد وذلك لان الصور
فتكون بمشاركة من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اى شئ اتفق بل ما كان صنفان صور تقوم ص
ملاقيا لجرمها او كان من جرمها بحال والشمس لا تضئ كل شئ بل ما كان مقابلا
لجرمها وصور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة بذواتها
دون افعالها لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس
انما يكون بذلك الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعا عن ذلك
الجسم ولم تكن نفسا لذلك الجسم هف فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة

الوضع المقدمة الثالثة ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا
وضع له والا لكان ~~فاعلا لما لا وضع له والا لكان~~ فاعلا من غير مشاركة الوضع
هف المقدمة الرابعة ان علة الجسم يكون اولا علة لجزئيه اعنى مادته وصورته و هذا
قد تقرر فيما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى المتن ونقول قوله الاجسام
انما تفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور القائمة بالاجسام
والتى هى كالية لها يعنى النفوس انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيها قوله انما
اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا توسط للجسم بين الشئ وبين ما ليس بجسم
من هيولى وصورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى يوجدهما اولا
فيوجد بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصورة الجسمية
لا تكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها نتيجة وههنا يتبين امتناع
صدور الاجسام عنها ويتم البرهان وقوله بل لعلها تكون معدة لاجسام
اخر لصور تتجدد عليها او اعراض اشارة الى كيفية تاثير الصور في الاجسام
الاخر وذلك بان تجعل موادها معدة لقبول صور تفيض عليها من مفيض الصور
كالنار التى تجعل مادة ما تجاوره بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية تحدث
على تلك المادة او تجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض ايضا تفيض
على الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها و
ولذلك تبقى موجودة بعد انعدام ما يظن انه علة لها وذلك كالشمس التى تعد
الاجسام للتسخين وتبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلتها و هذا
الفصل اخر الفصول المشتملة على اثبات العقول هداية وتحصيل قد بان لك
ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا
يشارك شيئا اخر في جنس ولا نوع فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية
معلولة وقد علمت ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فتكون
هى من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ للاثنين
معا الا بتوسط احدهما ولا مبدأ للجسم الا بتوسط فيجب اذن ان يكون المعلول
خو الاول منهجوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا وان يكون الجواهر العقلية الا
بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات وبعد تبيين بالطرق الا
المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وثبت فيما مر ان واجب الوجود واحد
وان وجوب الوجود غير مقول على كثيرة قول الاجناس والانواع فاذن هذه

الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة للاول فهذه فايدة لاجلها وسم الفصل
بالهداية ثم انه شرع في مراتب الموجودات ومهد لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت من بيان م
استناد السماويات الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب مبدا الا
لواحد وامتناع كون ذلك الواحد جسما او جسمانيا او نفسا احكام ثلثة احدها
ان المعلول الاول واحد من هذه الجواهر والثاني ان باقية هذه الجواهر
صادرة عن الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث ان السماويات صادرة من هذه
الجواهر ولاجل هذه الفوايد وسم الفصل ايضا بالتحصيل ... وليس يجوز ان
يترتب العقليات ترتبها ويلزم الجسم السماوي عن اخرها لان لكل جسم سماوي
مبدا عقليا اذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب ان يكون الا جرام
السماوية مبتدى في الوجود مع استمرار باق في الجواهر العقلية من حيث لزوم
وجودها مارله في استفادة الوجود مع نزول السماويات اقول هذا الفصل يشتمل على
ثبوت حكم اخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة
عن المبدا الاول مع صدور السماويات وان كانت السماويات مستندة بعدها
وذلك لان العقول ان انقطعت قبل انقطاع السماويات بقيت الباقية منها غير
مستندة الى علة لانها لا يمكن ان تستند الى غير العقول فاذن العقول مارله في
استفادة الوجود معها الى عقل الفلك الاخير واعلم ان الشيخ لم يجزم بكون
العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول عند الفلك الاخير و
لا بوجوب توالها في علية الافلاك المتوالية ولا بمساواة العقول للافلاك
في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا تكون اقل عددا من
الافلاك فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ويظهر
من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويزنا لم يجزم هو به سخف الضرورة
بين الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي
اقول اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدا الاول مبتدا بالاشارة الى اول
كثرة وجب صدورها عنه وهي جوهر عقلي وجرم سماوي معا وذلك لان
وجوب صدور الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر
العقلية يقتضي بالضرورة صدور جرم سماوي وجوهر عقلي معا عن جوهر عقلي
ولكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد يناقض القول بان الواحد لا
يصدر عنه الا الواحد في بادي الراي بل القول بان الواحد لا يصدر

عنه الا واحد يقتضي اذا حمل على الاطلاق الذي يقتضيه مجرد هذه العبارة ان
يكون الصادر عن المبدا الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد واحد اخر و
هلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة الترتيب علة للاخر
اما على الولاء او بتوسط الغير من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات
كثيرة لا تعلق لبعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد منه ان الواحد لا
يصدر عنه الا واحد اذا كانت جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت جهاته
واعتباراته فقد يصدر عنه اشياء كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض
كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها
واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض والى هذا المعنى اشار الشيخ بقوله في
معلوم ان الاثنين انما يلزمان من واحد من حيثيتين وتكثر الجهات والاعتبارات
ممتنع في المبدا الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيات مختلفة
واعتبارات متكثرة كما مر وغير ممتنع في معلولاته فان لم يمكن ان يصدر عنه
اكثر من واحد وامكن ان يصدر عن معلولاته فهذا وجه امتناع اسناد الكثرة
الى الاول ووجوب اسنادها الى غيره بالايجاد وبقي ههنا بيان كيفية تكثر
الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل و
تقدم له مقدمة فنقول اذا فرضنا مبدا اولا وليكن ا وصدر عنه شيء واحد
وليكن ب فهو في اولى مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب
شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيئان
لا تقدم لاحدهما على الاخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى ا شيء اخر
صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء
وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط
ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط سابع وبتوسط د
ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر
وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان
يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي
يكون فوق واحد صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه
المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له
فهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدا واحد واذا ثبت

هذا مفقود اذا صدر عن المبداء الاول شئ كان لذلك الشئ هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن هنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبداء الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا اخذت الماهية وحدها الى ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها واذا اخذت لا وحدها بل بالنظر الى المبداء الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبداء الاول ولذلك جاز اتصاف كل واحد من الماهية والوجود بالامكان والوجوب وايضا اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول وحده قائما بذاته لزمه ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك له مع الاول لزمه ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبداء واحدها في اول المراتب هو الوجود وثلثة في ثانيتها هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للاول والتعقل بالذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبداء الذي استفاده من الاول واثنان في ثالثتها وهو الامكان والوجوب المتاخران عن الهوية وذلك باعتبار تاخر الهوية عن الوجود اما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثتها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضمنا والتزاما وان كان المعلول الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحدا والهوية والامكان يشتركان في انهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات يشتركان في انهما حاله في ذاته من حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبداء يشتركان في انهما حاله المستفادة من مبداءه فهذه الاحوال الثلث هي التي يعبر عنها بالتثليث الموجود في العقل والاولى والثانية يشتركان في انهما حاله في ذاته والثالثة ممتاز عنهما بانه حال له بالقياس الى مبداءه وهما المرادان من قول من ذكر التثنية واذا تقرر هذا فلنرجع الى باقي شرح المتن ونقول قول الشيخ فمن الضرورة ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مصدرا للفلك الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان تصدر الفلك الاول

جوهر عقلي

جوهر عقلي سواء كان هو اول الجواهر او غيره لكن ان كان اول الافلاك هو الفلك المحتوى على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فالاشبه ان مصدره لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا تبلغ عددا امكن اسناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل اخر بعيد العقل الاول قوله ولا محيص من اختلاف هناك الا ما كان لكل شئ منها انه بذاته امكاني الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذي هو المعلول الاول لا يمكن الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما معا والحيثيات اللازمة له هي الاربعة التي ذكرها لا غير قوله فيكون بما له من عقل الاول الموجب لوجوده وبما له من حاله عنده مبداء لشئ اشارة الى امرين احدهما ما يفيض من الاول على معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما نعبر عنهما بتعقل المبداء ووجوب الوجود اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبداءه وهو افضل حاليه المذكورتين التي بهما صار مبداء لعقل اخر قوله وبما له من ذاته مبداء لشئ اخر اشارة الى حاله في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي بهما صار مبداء للفلك قوله ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو متقوما من مختلفات اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بلفظة هو الى العقل الاول مع جميع كمالاته اللازمة له لا الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات وحده فان ذلك شئ واحد كما مر قوله وكيف لا وله ماهية امكانية ووجود من غيره واجب اشارة الى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل وانما ذكرهما هنا لكونهما مقومات لا لوازم ووصفهما بالامكان والوجوب تنبيها على استلزامهما للاوصاف المذكورة قوله ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبداء للكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة مبداء للكائن المناسب للمادة اي ينبغي ان يسند عليته للعقل الذي تحته الى حاله التي له بالقياس الى مبداءه وعليته للفلك الذي تحته الى حاله التي له في ذاته فان ذاته بالمادة اشبه وكماله الفائض عليه من مبداءه بالصورة اشبه والمعلول يشبه العلة ويناسبها ثم صرح ذلك بقوله فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب به مبداء لجوهر عقلي وبالاخر مبداء لجوهر جسماني ثم اشار بقوله ويجد

ان يكون للآخر تفصيل ايضا الى امرين يصير بهما سببا لصورة ومادة جسميتين الى
تفصيل حاله في ذاته الى الحالتين المذكورتين اعني التي له من حيث كونه بالقوة
والتي له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار مبدأ لهيولى الفلك التي يكون
الفلك بها فلكا بالقوة وبالثاني صار مبدأ لصورته التي يكون الفلك بها
فلكا بالفعل ولاجل كون الماهية والامكان عدميين في ذاتهما وجوديين بغيرهما
كانت المادة عدمية بانفرادها وجودية بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة
على الصورة من حيث العقل متاخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة
على الصورة من وجه متاخرة عنها من وجه كما مر في النمط الاول ولاجل كون
الوجود اقرب الى المبدأ في الترتيب كان للصورة تقدم العلية على المادة فهذا
ما اردنا بيانه وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا
في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل
المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي
بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى
العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا
معدة لافاضته تعالى وهذه مواخذة تشبه المواخذات اللفظية فان الكل
متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق
فان تساهلوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى
العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما
اسسوه وبنوا مسايلهم عليه والفاضل الشارح ممن نسب كلامهم في هذه
المسئلة الى الوهن والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشيخ
خبط في هذا الكتاب وفي ساير كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عقل
وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل نفسه
ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان الحجة غير لايقة
بهذا الموضع اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدرا لعقل اخر في موضع
من كتبه التي وقعت الي كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات
والاشارات وغيرها من رسايله بل جعل عقله للاول الموجب لوجوده مبدأ
لعقل اخر ولعله ذهب في كتاب اخر وقع الى هذا الفاضل الى ما يخالف ذلك
واما جعل الامكان وعقله لنفسه مبدأين للفلك فعلى ما ذكره ولا مناقضة

بينهما كما مر واما الحجة التي ذكرها ان كانت فهي لا تدل في هذا الموضع على قصود
بل العري قد كفى الشيخ بحجته في موضع خرست الالسن الفصحاء فيه فضلا وشرفا
ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان والوجوب والوجود وغيرها
لا يصلح للعلية في هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارا من كونها امورا عدمية او
امورا مشتركة متساوية في جميع الماهيات وما يجري مجراه والجواب بعد ما
مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست عللا مستقلة
بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال العلة الموجدة بها والعدميات
تصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوي فليس كما ظنه
بل هي ما تقع على ما يقال عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود ثم قال
المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما من مختلفات والا لكان الاول علة لها
والجواب ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع ما لا بد فانه اول ما
صدرت عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان
يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول بانه
متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح فلا مناقضة بينهما والشيخ قد
صرح بذلك في الشفاء في هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا نمنع ان
يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها
داخلة في مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد
يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته
شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته فيجب اذن
ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى
ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز ان يكون مركبا من
مقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لان ذلك يقتضي كون المعلول
الاول مركبا من جنس وفصل اقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء
الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام طويل ولو فتحنا مثل
هذه الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى
اذا اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات انما
يعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ لثبوت الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم
يذكر على وجوب كون الاشبه بالصورة مبدأ للكاين الصوري والاشبه بالمادة

العلى

مبدا الكاين المناسب للمادة دليلا والذى عول عليه فى ساير كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذى قال فى برهان الشفاء واذا رايت الرجل العلى يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه خلط فليت شعرى كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية فى هذه المباحث العلمية اقول اذا استند مسببان احدهما اتم وجودا من الاخر الى سببين كذلك وكان المسبب الاتم اتم وجودا من السبب الانقص وجب اسناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع على وله نظاير كثيرة لاجلها قال الشيخ فى ساير كتبه فى هذا الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلى البرئ عن الامكان لا يتبع حال علته فى ذاتها اعنى الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى مبداها اعنى الطبيعة الوجوبية الوجودية وان الجوهر المادى يتبع الحال المناسبة لها على انه ليس يحتاج فى بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يجزم ايضا بذلك وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره فى كتابه مرارا بل انما ذكره بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط وساير اعتراضات الفاضل الشارح يتحل بما ذكرنا ... وليس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون الا عن اختلاف يجب ان يقع عكسه حتى يكون الاختلاف الذى فى ذات كل عقل بحسب وجود مختلف ويتسلسل الى غير نهاية فانك تعلم ان الموجبة الكلية لا ينعكس كلية تقرير الوهم ان يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة فى العقل و كان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيات فاذن يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه على فساده بان يقال انا اذا قلنا ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معا فان الموجب لا ينعكس كليا والعلة فى ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع حتى يكون متفقة المقتضيات تذكير فالاول يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلى حتى يتم الاجرام السماوية وينتهى الى جوهر عقلى لا يلزم عنه جرم سماوى لما كان الابداع ايجاد شئ بلا توسط آلة ومادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول هو الذى اوجده الاول تعالى من غير توسط شئ اخر ولا

سببا لوجود عقل وفلك معا تحت ذلك العقل صح

وفلك يصدران معا عن عقل فذلك العقل صح

شرط وجودى ولا عدمى كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا ليس حكما بان المتوسط بين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس الا عقلا واحدا على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر ولا دليل على ذلك وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثانى من المبدا الاول بتوسط العقل الاول كلام مجازى لان المؤثر عنده فى العقل الاول الثانى ليس هو المبدا الاول بتوسط بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة بل قد كذبه تخصيص الشيخ العقل الاول بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقى على ما مر به هذا الفاضل مفسر بالايجاد من غير توسط فاذن لو كان موجد العقل الثانى هو العقل الاول لكان العقل الثانى ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك ساير المعلولات التى لا تستند الى شئ غير عللها القريبة وح لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهنالك يتبين ان ما توهمه ابو البركات البغدادى ايضا من كلامهم ليس بشئ وباقى الفصل ظاهر وانما وسمه بالتذكير لكونه جامعا لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض منه افادة تصور الجميع معا اشارة فيجب ان يكون هيولى العالم العنصرى لازمة عن العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفى ذلك فى استقرار لزومها ما لم يقترن بها الصور يريد ترتيب صدور ما فى عالم الكون والفساد عن مباديها وبدا بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير وهو العقل الذى لا يلزم عنه جرم سماوى واليه ينتهى العقول ويعرف بالعقل الفعال فنقول لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا محضا بل وجب ان يكون ما هو سببها القريب مشتملا على نوع من التغير والحركة لكن ليس هناك شئ يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون للاجرام السماوية ضرب من التاثير فى تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد منهما قابلا للتغير والحركة فى حدة وجب ان يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه اختلاف فى الاجرام السماوية وان يكون اشتراك مادتها مما يؤثر فيه اشتراك فى احوال الاجرام السماوية و الاجرام السماوية تشترك فى الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة

الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة تاثير في وجود المادة المشتركة ويكون
ما يختلف فيه مبدا يهيؤها للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا في ايجاد
المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن ان يكون علة لمواد اجسام اخر كما
مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة في النوع او الجنس لا يكون وجدها
بلا مشاركة من واحد معين علة لذات واحدة بل يكون بارتباط بواحد يردها
الى امر واحد كما مر في النمط الاول في كون الصورة علة فاذن العقل المذكور
هو الذي يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم الاسفل
من جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل رسمها على جهة التفعيل وهذا هو المراد
من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن
لا يكفي وجود العقل والطبيعة المتقدمة الفلكية في استقرار لزوم المادة ما لم يقترن
به الصور كما مر بيانه في النمط الاول فان قيل انكم نفيتم امكان كون الجسم وتوابعه
علة لمادة جسم آخر وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءا من علة مادة جسم آخر
اجيبنا بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في افاضة اصل وجود المادة بل هي معينة
في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير والحركة في حلة كما مر قوله واما الصور فتفيض
ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف في هيولياتها بحسب ما تختلف من استحقاقاتها لها
بحسب استعداداتها المختلفة لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن
مبداها اشتغل بذكر الصورة وبين انها تصدر ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف
في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات
المختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون
اذا اختص المادة تاثير من التاثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري
او بواسطة منه فجعلها على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهره
فاض عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة فاذن هناك
مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها والمعد هو الذي يحدث عنه
في المستعد امر ما يصير مناسبة بذلك الامر لشيء بعينه اولى من مناسبته لشيء
آخر فيكون هذا الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولى فيه من واهب الصور ولو
كانت المادة على التهيؤ الاول العام لتشابهت نسبتها الى الصور الا ما
يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف ايضا نسب الى جميع المواد
نسبة واحدة فلا يجب ان يختص به مادة دون مادة الا لامر آخر يرجع اليها وهو

الاستعداد

الاستعداد فاذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثاله
الماء اذا افرط تسخينه فان مادته بذلك تصير بعيدة المناسبة للصورة المائية
شديدة المناسبة للصورة الهوائية وهذا هو الاستعداد فصار من حقها ان
يفيض الصورة الهوائية عليها ويزول الصورة المائية منها وهذا هو الاستحقاق
قوله ولا مبدا الاختلاف فانها الا الاجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز
مما يلي جهة المحيط وباحوال يدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان خلت
جملتها وهناك يوجد صور العناصر يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور
العناصر الاربعة فذكر ان مبدا ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية المقتضية
لتفصيل كرة كرة تلي المركز مما يلي جهة المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك الاخير
الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب اجمالي واما التفصيلي فقد دق عن
ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان قوما من المنتسبين الى
هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه بعده قالوا ان الفلك لانه مستدير فيجب
ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فيلزم من محاكته له التسخين حتى يستحيل نارا
وما بعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير ارضا وما يلي
النار منه يكون حارا ولكنه اقل حرا من النار وما يلي الارض يكون كثيفا ولكنه
اقل تكثفا من الارض وقلة الحر وقلة التكثف توجبان الترطب فان اليبوسة
اما من الحر واما من البرد لكن الرطب الذي يلي الارض هو بارد والذي يلي النار
هو حار فهذا سبب كون العناصر ثم قال ان ذلك ليس بسديد بعد التفتيش
لانه يقتضي ان يكون الوجود اولا للجسم ليس له في نفسه احدى الصور المقومة
غير الجسمية هي الابعاد فقط وانما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا
والحق ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط
ما لم يقترن بصورة اخرى فان الابعاد تتبع في وجودها صورا اخرى تسبق
الابعاد وان شئت فتامل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل
الجسم لا يصير جسما بحيث يتبع غيره في الحركة او يسكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز
ان يكون اذا تمت طبيعته يستحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها فان الحار يستحفظ
حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث السكون قال والاشبه ان يكون الامر على قانون
آخر وهو ان يكون هذه المادة التي تحدث بالشركة يفيض عليها من الاجرام السماوية لكن
السماوية اما عن اربعة اجرام واما عن عدة منحصرة في اربع جمل عن كل واحد منها

ما يُنبئها الصورة جسم بسيط فاذا استعدت نالت الصور من واهبها او يكون ذلك
كله يفيض عن جرم واحد وان تكون هناك نسبتر توجب نقساما من الاسباب الخفيه
علينا **قوله** ويجب فيها يجب بينهما من السماويه ومن امور منبعثه من السماويه
امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى تعدّها وهناك يفيض النفوس النباتيه و
الحيوانيه والناطقه من الجوهر العقلي الذى يلي هذا العالم اراد ان يشير الى اسباب
الامتزاجات التى هى مبادى التركيبات فذكر انها انما يجب لشيئين احدهما نسب
العناصر من السماويات والثانى امور منبعثه عن السماويات اما النسب فكمحاذاة
الشمس لموضع من الارض المقتضيه لاضاءة ذلك الموضع وبتوسط الضوء له
لتسخينها وبتوسط السخونه لخلخلة الجسم المستخن واصعاده وبسبب التخلخل او
الصعود لاخراجه من موضعه الطبيعى وبسبب الخروج من موضعه لامتزاجه بغيره
واما الامور المنبعثه من السماويات فكالهيات الفايضه على الطبايع والصور
التى بها تصدر الافعال عنها فانها امور منبعث عن الصور الفلكيه التى هى مبادى
حركاتها فتصير هذه الصور بسببها فعاله فى موادها ومواد غيرها واذا صارت
فعاله صارت محركة لهذه الاجسام مازجة بعضها بالبعض كما نشاهد من
القوى الغاذيه فصارت عللا للامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثه
عن السماويه ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست منبعثة عن
السماويه انما هى منبعثه عن جوهر مفارق بل المراد تلك الهيات المذكوره التى
تعد موضوعاتها لان تكون مبادى افعال تخصها وبعد حصول الامتزاجات
عن هذين السببين تحدث المزاجات المختلفه وتستعد بحسب قربها وبعدها عن
الاعتدال لقبول الصور المعدنيه والنفوس النباتيه والحيوانيه والناطقه
فيفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره فى النمط الثانى
قوله وعند الناطقه تقف ترتيب وجود الجواهر العقلية وهى المحتاجة الى
الاستكمال بالآلات البدنيه وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجمله وان
اوردناها على سبيل الاقتصاص فاذا تاملت فيما اعطيته من الاصول تهديك
سبيل تحققها من طريق البرهان يشير الى ان اخر مراتب الموجودات العقلية جوهر
عقلى هو النفس الناطقه كما كان اولها جوهرا عقليا هو العقل الاول الا ان ذلك
الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا غنيا فى اول ابداعه بريا من القوه والنقصان
كل البراة وهذا الجوهر لما كان موجودا بوسايط كثيره محتاجا بحدوث مادة

النفوس صح

كان كالاته

كان كالاته متاخره عن وجوده وكان محتاجا الى الاستكمال من افاضات الجواهر
العاليه العقليه عليها بالآلات البدنيه وبما يليها من الاجسام التى بعدها بقبول
تلك الافاضات ولما انتهى الى اخر المراتب قطع الكلام فى هذا النمط والفاضل
الشارح اورد شكوكا منها ان الاستعدادات المذكوره ان كانت عدميه لم يكن
اسبابا للترجيح وان كانت وجوديه فحكمهم بصدورها عن السماويات يقتضى
اعترافهم بان السماويات صالحة للعلية وح يمكن اسناد الصور اليها دون
العقل الفعال وان ابوا عن ذلك لقولهم الصور لا تصدر عن الاجسام فلو
كلام كله فى ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانيه اليها ممكن وذلك
مما لا يذهبون اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعى شرايط
كالوضع المخصوص وغيره فما استجمع تلك الشرايط اسندت اليه وما لم
يستجمعها اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن
العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا مناقض
قولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد فان جعلوا السبب فى ذلك اختلاف
القوابل فهلا اسندوا ذلك الصدور الى المبدا الاول وعللوا الاختلاف
بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسبه فى بعض كتبه الى الشهرستانى رحمه الله
ثم اورد عنه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة
عند تعدد الآلات كالنفس الناطقه وعند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما
الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الآلة ولا المادة لم يمكن اسناد هذه الكثرة
اليه ثم قال هذا الجواب ليس بمرضى على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدا الاول
وبين العقول المجرده فى نفى الفعل بتوسط الآله والماده عنهما بل انما يجوز ذلك
فى النفوس فقط والجواب الصحيح ان يقال صدور الافعال التى لا تنحصر عن فاعل
واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان
يكون سببا لكون الفاعل فى نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال الكثيرة
المتكثرة بل انما هو سبب لتعين كل فعل من تلك الافعال الممكنه الصدور لكل
ماده وتخصص كل ماده به دون غيره فان فاعل هذه الصور والقوى مشتمل
على حيثيات غير منحصرة والاول تعالى عن ذلك فاذن هو جوهر من العقليات متاخر
الوجود عما ترتب من المبدا الاول بحيث يمكن اشتماله على امثال تلك الحيثيات
ومنها ان اسناد الحوادث الى الاحوال السماويه الحادثه يقتضى اسناد تلك

الاحوال التي عنها حتى يتسلسل الاسباب دفعة او يستند شي الى ما سبقه بالزمان
وهما ممتنعان عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه النمط السابع في التجريد
يريد ان يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان
مع ما تقرر فيها من المعقولات وكيفية تقرر المعقولات في الجواهر المجردة العاقلة
اياها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والجزئية على الوجه
الاشرف من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سببا لنظام الكل وكيفية وقوع
الشر في الكائنات مع تعقله اياها من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي منبع
الخير وما يتصل بذلك من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه
المسائل عن المواد الجسمانية تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتى
انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس
الناطقة والعقل المستفاد اقول لما ذكر في اخر النمط المتقدم مراتب الموجودات
اراد ان يبتدأ في هذا النمط بالاشارة الى مبدأ الوجود ومعاده فان الوجود
بذلك الترتيب قد صار ذا مبدأ ابتدأ منه وذا معاد عاد اليه ومراتب البدو
بعد المبدأ الاول هي مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير وبعدها
مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى
وبعدها مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها
مرتبة الهيولى من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبها ينتهي
مراتب البدو ويكون بعدها مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه
منه واولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها
مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف
مراتبها وبعدها مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية
على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعها والمرتبة
الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات كما هي اشتمالا
انفعاليا كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فبالعقل
المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الذي ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان
هبط عنه وظاهر ان الشرف اعني البراءة عن القوة مرتب في صنفي المراتب على التنازل
منه من الجانبين الى الهيولى التي وجودها ليس الا كونها بالقوة في نهاية الخسة و
لحاذيها في الجانب الاخر العقول المجردة وما فوقها اقول ولما كانت النفس الناطقة

التي هي موضوع ما للصور المعقولة غير منطبعة في جسم تقوم به بل انما هي ذات
آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا
يضر جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر العالية لما كانت
النفس الناطقة واقعة في اخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها
عن البدن فاستدل بتجردها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وماهيتها
وبانها غير متعلقة الوجود بشي غير مباديها الدائمة الوجود على ما تبين في النمط
الثالث وغيره على بقائها بعد الموت كذلك واشار بلفظة لما الى ما ثبت في
النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم وبقوله التي هي موضوع ما
للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التي بها استدل على
امتناع انطباعها في الجسم وبقوله بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها
بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها ولا كمالاتها المذكورة اليه
ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهرها تاليا لما وضعه
بعد لفظة لما وتمم مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من
الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان
لمي هو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادي واعلم
ان اسناده حفظ العلاقة مع الجسم هنا الى الجسم ليس مناقضا لاسناده حفظ
المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت
حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج
المقتضي لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك اسند استحالة
البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد الى شي مما من شانه
ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشي لكنه حفظ بالعرض ثم ان الشيخ
اكد هذا المطلوب بما اورده بعد هذا الفصل اذا كانت النفس الناطقة
قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات لانها
تعقل بذاتها كما علمت لا بآلتها ولو عقلت بآلتها لكانت لا يعرض الآلة كلول البتة
الا ويعرض للقوة العاقلة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس
يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما تكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال
والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد وليس اذا كان يعرض
لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان

استثناء عين التالى لا ينتج وازيدك بيانا فاقول ان الشئ قد يعرض له من غيره ما شغله عن فعل نفسه وليس ذلك دليلا على انه لا فعل له فى نفسه فاما اذا وجد وقد لا يشغله غيره فلا يحتاج اليه دل على ان له فعلا بنفسه م

التبصرة جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم يقظانا ففى تسميته هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة فى الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة عند الغافل عن ادراك الشئ الحاضر امامه انما يكون فى نسبته الى العمى اكثر منها فى نسبته الى النوم واما كون هذا البحث اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار العاقل الذاته بذاته وما عداه يفيد استبصاره بغيره فقوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الالات تكرار لما سلف فى الفصل المتقدم مع مزيد فايدة وهى ان فقدان الالات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها فى بقائها فى نفسها ولا فى بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل والقابل لها موجودان معا عند فقدان الالات والالات المفقودة ليست بالات لها بل لغيرها وقوله لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر فى النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بالالات البدنية ثم انه اراد المبالغة فى ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات البدنية الزايلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة فى هذا الفصل وهى استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بالاتها وتاليها متصلة كلية موجبة هى قوله لكان لا يعرض للالة كلال الا وعرض للقوة كلال وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس بالات بدنية لكان كلما عرض لتلك الالات كلال عرض لها فى تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط يستلزم اختلال مشروطه وقوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة استشهاد بالافعال التى تصدر عنها بالالات البدنية وتختل باختلالها وفايدة هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية قد يكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التى بها يكون اقتداره على الفعل اتم اقتدار والانسان فى سن الانحطاط يكون اجود

نتعقله

تعقلا منه فى سن النمو بالوجوه الثلثة جميعا وقد يكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعنى بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون احد بصرا ولا سمعا والمراد ههنا الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحرك قوله ولكن ليس يعرض هذا الكلام استثناء لنقيض التالى وهو متصلة سالبة جزئية تقديره ولكن ليس كلما يعرض للالات كلال يعرض للنفس فى تعقلها كلال بل قد يكل الالات ولا تكل هى فى تعقلها بل تاما يثبت واما تزيد وتنمو كما فى سن الانحطاط وايضا كما يكون بعد توالى الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بالات بدنية وههنا قد تمت الحجة ثم ان الشيخ اشتغل بنفى وهم يمكن ان يعرض ههنا وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس فى تعقلها مع كلال الالة دالا على ان تعقلها ليس بالالة لكان وجود كلالها فى تعقلها مع كلال الالة دالا على ان تعقلها بالالة فذكر ان هذا استثناء لعين التالى وهو غير منتج ثم زاد فى بيانه بان وجود الفعل للشئ فى صورة معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا اما عدمه فى صورة معينة لا يدل على كونه غير فاعل ثم قال الفاضل الشارح معترضا على ذلك يجوز ان يكون المعتبر فى بقاء النفس على كمال تعقلها حدا معينا من الصحة البدنية وهو باق الى اخر الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل فى زمان الكهولة واقعا فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل فى اخر الشيخوخة فانه واقع فى نفس ذلك المعتبر وح يكون النقصان الثانى مخلا دون الاول كما ان للصحة المعتبرة فى بقاء القوة الحيوانية حدا ما لا يبقى تلك القوة بدونها وتبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها ثم انه حمل الازدياد فى الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم فى ذلك السن مع عدم الاختلال واقول القوة الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذى به يكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول امر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثانى فالحد المعين من الصحة الذى لا يزيد ولا ينقص معتبر فى بقاء الاول واما المعتبر فى الثانى فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك يزيد تلك الكمالات بازديادها وتنقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام فى الكمال الاول للنفس العاقلة بل فى كمالاتها الثانية

القابلة للازدياد والانتقاص فظاهر انها لو كانت مقتضية بالآلات المختلفة الاحوال لاختلفت اختلافا فيها كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك واما حمل الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على ما هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التي اوردها بعدها من الحجج الاقناعية في هذا الباب على ما ذكره في ساير كتبه يعني انها تكون مقنعة للمسترشدين وان لم تكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعيات العلمية تكون هكذا الا على ما يستعمل في الخطابة فانها تطلق هناك على كل ما يفيد ظنا ما صادقا كان او كاذبا فهي بهذا الاعتبار تشمل التجربيات وما يجري مجراها مما يعد في اليقينيات [illegible] تامل ايضا ان القوى القائمة بالابدان تكلها تكرر الافاعيل لاسيما القوية وخصوصا اذا انبعث فعلا على الفور وكان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة اثر القوية يقال خرجت في اثر فلان بكسر الهمزة اي في اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان تكرر الافاعيل وخصوصا الافاعيل القوية الشاقة تكل القوى البدنية باسرها وتشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهرة واما القياس فلان تلك الافاعيل لا تصدر عن قواها الا مع انفعال موضوعات تلك القوى كتاثر الحواس عن المحسوسات في المدركة وكتحلل الاعضاء عند تحريك غيرها في المحركة والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي هي موضوعات تلك القوى عنها فتكون تلك الطبايع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتنازع والتقاوم يقتضي الوهن فيهما جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن حدا يعجز عنده القوة عن فعلها او يبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن الابصار او تعمى [illegible] وافعال القوة العاقلة قد تكون كثيرا بخلاف ما وصف هذه القضية هي صغرى القياس وكبراها ما مر وتقريره ان يقال القوة العاقلة قد لا تكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فدائما تكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست ببدنية والعاقلة وان كان تعقلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال قد تكون كثيرا بخلاف ما وصف ولم يقل دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من

الفكرة

المفكرة التي هي قوة بدنية فقد تضعف عن التعقل لا لذاتها ولكن لضعف معاونها والحاصل ان تكرر الافعال توهن القوى البدنية او تبطلها دائما ولا توهن العقلية دائما بل ربما تقويها وتشحذها فضلا عن الابطال واعتراض الفاضل الشارح بتجويز كون العاقلة مخالفة لساير القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية وح لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض ساقط لان القياس المذكور يأباه واما قوله الخيال يدرك البقة بعد تخيل الجبل فاذن الحكم بان الضعيف غير مشعور به اثر القوي ليس بكلي فليس بشيء لانهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره ولا بضعفه صغره بل يعنون بهما شدة تاثيره في الحاسة وضعفه

زيادة تبصرة ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فان القوى البدنية الحساسية لا تدرك الاتها بوجه ولا تدرك ادراكاتها بوجه لانها لا آلات لها الى آلاتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بالاتها وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شيء هذه حجة ثالثة وهي اوضح من المذكورتين قبلها وهي مبنية على قضية واضحة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له في شيء لا يمكن ان يتوسط آلته بينه وبين ذلك الشيء ويتفرع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك بآلة جسمانية فلو يمكنه ان يدرك ذاته ولا آلته ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط بينه وبين هذه الامور وصغراها قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولادراكاتها ولجميع ما يظن انها آلاتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز تعقل المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها مندفع بما مر في النمط السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما مثل بالقوى الحساسة التي لا يمكن لها ان تدرك انفسها ولا الاتها ولا ادراكاتها لايضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة بادراك كل شيء [illegible] لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لا تعقله البتة وهذه حجة رابعة وهي اوضح الحجج على هذا المطلوب وهي مبنية على مقدمات احدها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة لحصول الصورة في ذاته وان كان مدركا بآلة كانت بحصولها في الته

وهذان قد مر بيانهما في النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن ان تكون فاعلة الا بواسطة اجسامها التي هي موضوعاتها فاذن تلك الاجسام آلاتها في افعالها وهذا مما مر بيانه في النمط السادس والرابعة ان الامور المتحدة بالماهية لا تتغاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غير مادية كتغاير الانواع المتفقة بالجنس او بسبب اقتران البعض بشيء وتجرد البعض عنه وذلك الشيء اما مادي وهو كتغاير الانسان الجزئي للانسان من حيث هو طبيعة او غير مادي وهو كتغاير الانسان الكلي للانسان من حيث هو طبيعة ويتبين من ذلك امتناع تغاير الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجري مجراها على ما تبين في النمط الرابع والسادس واذ تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت هي اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له في وقت من الاوقات واللزوم انما يتبين بابطال قسم اخر يصير به المنفصلة حقيقية وهو ان يكون تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت فالشيخ ابطل هذا القسم بيانا للملازمة المتصلة المذكورة قوله لانها انما تعقل لحصول صورة المتعقل لها وهذه اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرناها وانما اوردها لان القسم الفاسد من المنفصلة انما يتبين فساده بها وقوله فان استانفت تعقلا بعدما لم يكن لها فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد لم يكن لها متصلة اخرى وضع في مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وفي تاليها تجدد الصورة اللازم لتجدد التعقل قوله ولانها مادية هي اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كون المادة آلة للمدركة المادية وقوله فيلزم ان تكون ما حصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا في مادته ايضا اشارة الى المقدمة الثانية قوله ولان حصولها متجدد فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته لمادته بالعدد اشارة الى تغاير الصورتين اعني صورتي الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود حالتي التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم للتالي المذكور وقوله فيكون قد حصل في مادة واحدة مكنوفة باعراض باعيانها صورتان لشيء واحد معا اشارة الى المقدمة الرابعة وانما قيد المادة باكتنافه اعراض باعيانها لان الاعراض المختلفة قد يكون مقتضية لتغاير المادة وقوله وقد سبق بيان فساد هذا اشارة الى ما مر في النمط

الرابع

الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالي المقتضي لفساد المقدم وهو فرض استيناف تعقل الآلة وظهر من ذلك ان العاقلة اما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها وهو المراد من قوله فاذن هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعقلة متعقلة لانها تكون الصورة التي للشيء الذي فيه القوة المتعقلة وقوله والقوة المتعقلة مقارنة لها دائما اشارة الى معيتها في جميع الاوقات فاما ان تكون تلك المقارنة توجب التعقل دائما او لا تحمل التعقل البتة استلزام مقدم المتصلة الاولى للمنفصلة المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة وقوله وليس ولا واحد من الامرين بصحيح استثناء لنقيض التالي بفساد قسمي المنفصلة معا لان الحق كون الانسان متعقلا لاعضائه في وقت دون وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل وهو المطلوب والفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا الموضع فمنها قوله على المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في المحل محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض وانا اعود دائما واقول ان ماهية الشيء هي الحاصلة في العقل من ذلك الشيء نفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك اشتقت لفظة الماهية من لفظة ما هو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القائل المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة اياها وح ان اراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد كان صادقا وان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس مشتركا بين المجردة والمقارنة كان كاذبا فان زاد وقال المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في تمام الماهية كما قال هذا الفاضل كان معناه ان المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في تمام المعقولية اي ليس مساويا لها حال كونها معقولة وهذا هذيان كما تسمعه فان المعقول من

ش شرح التذنيب الذي اوله وقد استبان ان ليست الاجسام السماوية علل لبعضها لبعض ش

ش شرح الفائدة التي اولها اعلم ان الاشخاص التي لها حد نوعي واحد الخ ش

السماء هو نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن المساواة واما كون السواد غير
مساو للبياض فى تمام المعقولية فظاهر وظاهر ان المناسبة بين الموضعين غير صحيحة
فان الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة بكون احدهما عرضا فى محل مجرد غير
محسوس والاخر جوهرا محسوسا لا فى محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة المأخوذة
تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق
بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة المأخوذة تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة
مع فصل اخر يقومها نوعا مضادا للاول على ان السماء المعقولة اذا اخذت
من حيث هى عرض قايم بنفس ما لم يكن ماهية للسماء انما يكون ماهية لها من حيث
يكون صورة حصلت فى العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة
متعقلة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين فى محلها
لان احديهما حاله فى العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه بعد ما مر ان العاقلة
لو كانت محلا لصورة من غير ان تحل تلك الصورة فى محلها كانت ذات فعل من
غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسمانى فاعلا بمشاركة الجسم لما مر فى المقدمة
الثالثة كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسمانى فاذن العاقلة ليست
بجسمانية ولو كانت محلا لصورة حلت فى محلها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق
بين الصورتين باق لان احديهما حالة فى العاقلة وفى محلها معا والاخرى
حالة فى محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما على ما مر واقتران الشئ
باحد الشيئين المتقارنين دون الاخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور
باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتى الماهية فى محل واحد ومنها قوله
الجسم قد تحل فيه اعراض ولا شك ان وجوداتها الزايدة على ماهياتها متماثلة
وحالة فى الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض
حال فى محل ووجودات الاعراض ليست بمتماثلة بل هى متخالفة بالحقايق و
متشاركة فى لازم واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها
وعلى غيرها وهذه الاعتراضات وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة
التى سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها تقتضى ان لا تكون النفس عالمة
بصفاتها ولوازمها ابدا وغير عالمة بشئ منها فى وقت من الاوقات وذلك
لبيانكم الذى ذكرتموه بعينه والجواب ان الصفات واللوازم منقسمة الى

وهو ان الصورة لا بد ان تكون حالة فى محل القوة العاقلة لان محلها الة لادراكها

والنقط ... ان ... التى ... حيث قال ...

مايجب للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها والحجاب لها بعد ... نسبتها بالاشياء
المغايرة لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة فى الموضوع والنفس مدركة
للصنف الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصنف الثانى الا
حالة المقايسة لفقدان الشرط فى غير تلك الحالة تكملة لهذه الاشارات
فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته لما فرغ من اقامة الحجة على
كون النفس عاقلة بذاتها عاد الى اكمال الكلام فى بقائها على كمالاتها الذاتية
بعد مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله
فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة قوله
ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان
اخذت لا على انها اصل بل كالمركب من شئ كالهيولى وشئ كالصورة فقد نا
بالكلام نحو الاصل من جزئيه هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالاصل
كل بسيط غير حال فى شئ من شانه ان توجد فيه اعراض وصور وان يزول عنه
تلك الاعراض والصور وهو باق فى الحالين فهو اصل بالقياس اليهما واذ قد
تقرر هذا فنقول كل موجود يبقى زمانا ويكون من شانه ان يفسد كان قبل
الفساد باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان
كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذن هما الامرين مختلفين والاصل
لا يمكن ان يكون مشتملا على مختلفين اذ هو بسيط فالنفس اذن اصل فلن يكون
مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات وان لم يكن اصلا اى لم يكن
بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا والثانى باطل لما مر والمركب يكون
مركبا من بسايط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين
فالبسيط الغير الحال اعنى الاصل موجود فى المركب وهو غير مركب من قوة
الفساد ووجود الثبات قوله والاعراض وجودها فى موضوعاتها فقوة
فسادها وجود نهاها فى موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب هذا جواب عن
سوال وهو ان بقاء كثير من الاعراض والصور يكون باقية ممكنة الفساد
مع بساطتها فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فساد امثالها انما
تكون فى موضوعاتها الحاملة لوجوداتها وذلك لا ينافى بساطتها فى ذواتها اما
ما لا يكون له حامل وجود فاجتماع الامرين فيه ينافى بساطته قوله واذا كان
كذلك لم يكن امثال هذه فى انفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها وثباتها

بها اى اذا ثبت ان النفس اِمّا اصل واَمّا ذات اصل لم يكن هى و ما يجرى مجراها
مما لا تركيب فيه ولا هو بحال فى غيره مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد
لا يجتمعان فى البسيط والاول حاصل فالثانى ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن
ان تفسد و انما قال لتجدد وجودها بعللها وثباتها بها لان اصل الوجود و بقائه
يكونان فى ممكنات الوجود مستفادين من عللها واعترض الفاضل الشارح قال لو كان
للنفس هيولى وصورة مماثلتان لهيولى الاجسام وصورها وكان الباقى منها
هيولاها وحدها لما كان الباقى من النفس هو النفس بل جزءا منها وصح ان يكون
لا يكون كمالاتها الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها والجواب ان هيولى النفس
يكون اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول محال لان ذات الوضع لا يكون
جزءا لما لا وضع له والثانى لا يخلو اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام
بانفرادها او لم يكن فان كانت كانت عاقلة بذاتها على ما مر فكانت هى النفس و
قد فرضناها جزءا منها هف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون
للبدن تاثير فى اقامتها او لم يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية فى وجودها
عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على ما مر وقد فرغنا من ابطال
هذا القسم وان لم يكن للبدن تاثير فى اقامتها كانت باقية بما يبقيها وان لم يكن
البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة
لتلك الصور لا يجوز ان تفسد وتتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان
التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك كما تقرر فى الاصول الحكمية ثم قال و
النفس تحت مقولة الجوهر فهى مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا
اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة
وذلك يؤيد ما ذكرناه والجواب ان هذا مغالطة باشتراك الاسم فان المادة
والصورة تقعان على ما ذكره وعلى جزئى الجسم بالتشابه والا لجميع انواع
الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث متساويان
فى احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل لذلك الامكان او فى استغنائهما
عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن
امكان الفساد عنه ايضا مع وقوع الفساد وان افتقر الامكان الى محل هو
البدن فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن
شرطا لوجود النفس ويلزم انعدام المشروط عند فقدان الشرط والجواب

ان كون الشئ محلا لامكان وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده غير
معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد
فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترنا به وكذلك فى امكان الفساد و
لذلك امتنع كون الشئ محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس بمحل لامكان
حدوث النفس من حيث هو مباين لها لكونها مجردة ولا لامكان فسادها ايضا
بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان و
تهيؤ لحدوث صورة انسانية تقارنه وتقومه نوعا محصلا ولم يكن وجود
تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو مبدأها القريب بالذات اعنى النفس تحدث
لحسب استعداده وتهيؤه ذات مبدأ الصورة المقارنة له المقومة اياه على
وجه كان ذلك المبدأ مرتبطا به هذا النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث
ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن معه محلا للامكان
حدوث النفس اعنى الهيئة المخصوصة فبقى البدن محلا لامكان فساد الصورة
المقارنة به وزال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك
المبدأ من حيث هو ذات مباين عنه فاذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط فى
حدوث النفس من حيث هو هى صورة او مبدأ صورة لا من حيث هى موجود
مجرد وليس بشرط فى وجودها والشئ اذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو
شرط فى حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء الذى كان شرطا فى حدوثه
فان قيل لم اوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدأ لتلك
الصورة ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدأه ذلك وما
الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضى حدوث معلول ما فانما يقتضى وجود
جميع علل ذلك المعلول بشرايطها وما يقتضى فساد معلول لا يقتضى فساد علل
بل يكفيه فساد شرط ما ولو عدميا وهم وتنبيه ان قوما من المتصدرين يقع
عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هى فليفرض الجوهر
العاقل عقل آ وكان هو على قولهم بعينه المعقول من الالف فهل هو حينئذ كما كان
عند ما لم يعقل آ او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل آ او لم يعقلها
وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على انه
حال له والذات باقية فهو كساير الاستحالات ليس على ما يقولون وان كان
على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شئ اخر ليس انه صار هو شيئا اخر على انك اذا

تأملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة ويجد مركب لا بسيط لما فرغ من
اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التي هي
كمالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات فبدأ بابطال مذهب
فاسد في ذلك كان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول
باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها فحكى ولا منهم ذلك
واياهم عنى بقوله ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا
عقل صورة عقلية صار هو هي واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتابه
الموسوم بالمبدأ والمعاد في فصل مترجم بان واجب الوجود معقول الذات
وعقل الذات فانه صنف ذلك الكتاب بتقرير مذهبهم في المبدأ والمعاد حسب
ما اشترطه في صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فليفرض
للجوهر العاقل عقل آ الى آخره وهو ظاهر وايضا اذا عقل آ ثم عقل ب
أيكون كما كان عند ما عقل آ حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا آخر
ويلزم منه ما تقدم ذكره معناه ظاهر وزيادة التنبيه فيه انه يلزم انه اذا
عقل آ صار آ فاذا عقل ب فان بطل كونه آ فهو متجدد الذات عند كل تعقل وان
لم يبطل عنه ذلك بل بقي آ ولم يصر ب ناقضوا مذهبهم وان بقي آ وصار مع ذلك
ب كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على
اختلافها في الماهيات وتكثرها وهذا ابين احالة واشد شناعة مما ذكروه
اولا **وهم آخر وتنبيه** وهؤلاء ايضا قد يقولون ان النفس الناطقة اذا
عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قال
واتصالها بالعقل الفعال هو ان يصير النفس العقل الفعال لانها تصير العقل
المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد هؤلاء
بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوا ايضا
اتصالا واحدا له يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة
في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما تصور به قائمة هذا
الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما تتحد بالعقل الفعال لاتحادها
بالعقل المستفاد الذي اتحد العقل الفعال به ونبه على فساده بلزوم احد
محالين اما تجزية العقل الفعال الذي فرض غير قابلة للتجزية واما وجوب
حصول جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند

تقرير تعقل العقل

نعقلها

نعقلها معقولا واحدا اي معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد
بل انما لزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله على ان الاحالة في
قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما تصور به قائمة بحالها و
اعلم انه كما لزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد
لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه
الفصول الثلثة في هذا المعنى وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في
العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون
من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه
رجل وناقضهو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول الحشف ارداء التمر
يقال للضرع البالي ايضا حشف وهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا
لجماعة من المشائين وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجي اعلم
ان قول القائل ان شيئا ما يصير شيئا اخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال
اخر ولا على سبيل التركيب مع شيء اخر ليحدث منهما ثالث بل على انه كان شيئا واحدا
فصار واحدا اخر قول شعري غير معقول لما فرغ من ابطال المذهب المذكور
اشار الى وجه الابطال بقول كلي وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره ففسر الاتحاد
اولا وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار شيء شيئا اخر وبين ان هذا
القول ايضا قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئا اخر بطريق الاستحالة وهي ان
يزول عن ذلك الشيء الصاير شيء ما ويضاف اليه شيء اخر يكون معه مصيرا اياه
كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض اما بالقوة واما بالفعل او بطريق التركيب وهو
ان يضاف شيء اخر الى الشيء الصاير فيتركب المصير اياه منهما كما يقال صار التراب
طينا والخشب سريرا وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد منه هو ما يفهم عنه
بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا فصار هو وحده واحدا اخر وذكر ان ذلك قول
شعري غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه مخيل وبسبب تخييله نظنه عوام
المتألهة والمتصوفة حقا ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده **قوله** فان كان كل واحد من
الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل
الذي كان موجودا ان كان المعدوم قبل وحدث شيء اخر ولم يحدث ان كان
بالعرض ثانيا ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الاخر بل انما
يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس

فانه اثنان

الهوائية او ماجرى هذا المجرى تقريره ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده والاول هو الصاير هذا الثانى هو المصير اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخلوا اما ان يكون الامران موجودين معا واما ان يكون احدهما موجودا والاخر معدوما واما ان لا يكون واحد منهما موجودا وجميع الاقسام محال اما الاول فلقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وذلك ينافى الاتحاد واما القسم الثانى فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول والموجود هو الامر الثانى والاخر بالعكس والشيخ ابطل هذا القسم بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير الثانى ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود يعنى القسم الثانى من الثلثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل ويحدث شئ اخر او لم يحدث اى فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المقدم سواء حدث بعد عدمه شئ اخر او لم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه بفتح الهمزة فى ان وهى ان المصدرية الكاينة مع لفظة كان فاعلا لكلمة بطل اى فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصاير بعينه ثانيا مصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح لما تحير فى تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها الى الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطل بقوله وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الاخر ثم ذكر مثال احد ضربى مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واشار الى الضرب الاخر اعنى التركيب بقوله وما جرى هذا المجرى فقد ظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة تتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شئ فى شئ اخر لما ابطل المذهب المذكور صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بكمالاته فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر انه يكون على سبيل تقرر شئ فى شئ اخر والجلية فى اللغة هى الخبر اليقين وانما عبر عن المعقولات بالجلايا لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين تنبيه الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان تسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلا ثم تجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثانى لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات فى الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان

والثانى

الاول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادى العالية على اى نحو من انحاء التعقل المعقولات تنقسم المعقولات الى ما يكون علة لوجود الاعيان الخارجية التى هى صورها كتعقل الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الى ذلك وايجاد ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات للاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهده صورته ويسمى علما انفعاليا ونفى الصنف الثانى عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره تنبيه كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلى مصور لموجود الصورة فى الاعيان او غير موجودها بعد فى جوهر ما قابل للصورة المعقولة ويجوز ان يكون للجوهر العقلى من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهبت العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته هذه قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان يقال كل صورة معقولة لشئ موجود فى الاعيان اعنى كل تعقل انفعالى او لشئ لم يوجد بعد فى الاعيان اعنى كل تعقل فعلى فاما ان يحصل من سبب عقلى كالعقل الفعال يصورها فى جوهر عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شئ خارج والحاصل من الغير ينتهى الى الحاصل من الذات والا لتسلسلت الاسباب اعنى العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بانت استحالة ذلك فاذن الجوهر الذى يحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول الواجب تعالى يجب ان يكون علمه فعليا كما مر وحاصلا له من ذاته لا من غيره لما مر ايضا واعلم انه وجود الصور المعقولة فى ذات العاقل من ذاته نظر لان الفاعل لا يكون قابلا وفى وجود الانفعاليات منها ايضا نظر اخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل من غير مخرج خارجى كما مر فى النمط الثالث اشارة واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما حقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ويعقل ساير الاشياء من حيث وجوبها فى سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا لما تقرر ان علم الاول تعالى فعلى ذاتى اشار الى احاطته بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما حقق فى النمط الرابع ويعقل ما بعده يعنى المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضى العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التى هى معلولاتها الوا

بوجوبها ويعقل ساير الاشياء التى بعد المعلول الاول من حيث وقوعها فى سلسلة
المعلولية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه
فى ذلك الترتيب واما عرضا كسلسلة الحوادث التى لا تنتهى فى ذلك الترتيب اليه لكنها تنتهى
اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضى يتساوى جميع احاد
السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى اشارة ادراك الاول للاشياء من ذاته فى ذاته
وهو افضل انحاء كون الشئ مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية للاول
باشراق الاول ولما بعده من ذاته وبعدها الادراكات النفسانية التى هى
نقش ورسم عن طابع عقلى متبدد المبادى والمناسب للادراك اعتبار من حيث
هو ادراك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك
ويختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب ماهيته فلكونه تارة
احساسا وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا واما اختلافه بحسب القياس
الى المدرك فلكون الادراك الفعلى المقتضى لكون المدرك فاعلا دائم وجودا من
الادراك الانفعالى المقتضى لكونه منفعلا وايضا لان هذا مفيد وجود وذاك
مستفاد من وجود واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون الجرد من المادة
اتم فى كونه مدركا من المغموس فيها والمدرك بعلته اتم من المدرك بمعلوله و
لما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم
يكن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلته فان العلة من حيث هى تامة توجب معلولها
المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضى علته المعينة انما يقتضى
علة ما لوجوده بل العلم بالعلة يقتضى العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول
بالمعلول يقتضى العلم بانية العلة دون ماهيتها كان اكمل الادراكات فى ذوات
ادراك الاول لذاته بذاته كما هى ولجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة
تامة لها وهو ايضا افضل انحاء كون الشئ مدركا لانه فعلى ذاتى وافضل انحاء
كون الشئ مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذى يجب ان يحصل ويتلوه ادراك
الجواهر العقلية اما ادراكها للاول فغير ممكن من ذواتها المعلولة الا ان
الاول لما كان معقولا لذاته وهى عاقلة لذواتها عقلية باشراق الاول عليها
ثم عقلت ما دون الاول من الاول تعقلا دون تعقل الاول اياها ويتلوه
ادراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات وغيرها وهى
كلها نقش ورسم عن طابع عقلى لان مخرجها من القوة الى الفعل عقل متصور

المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور استعدادا دائما واتصالها بذلك
العقل وهى ادراكات متبددة المبادى لان بعضها يحصل من الاستدلال
بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها ومتبددة المناسبات
لانها تارة تنتقل من العلم بالشئ الى العلم بما يشابهه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة
على وجوه غيرها فهى انقص مراتب الادراكات وقد حصل ايضا من جميع ذلك ان
الادراك يقع على اصناف الادراكات بالتشكيك وهم وتنبيه ولعلك تقول ان
كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب
الوجود يعقل كل شئ فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته
بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة
متاخرة لا داخلة فى الذات مقومة لها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم
من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة فالاول يعرض له كثرة لوازم
اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تاثير
لذلك فى وحدانية ذاته تقرير الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا
تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هى صور متباينة متقررة فى جوهر العاقل و
ذكرت ان الاول الواجب يعقل كل شئ فاذن معقولاته صور متباينة متقررة
فى ذاته ويلزمك على ذلك ان لا يكون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل يكون
مشتملة على كثرة وتقرير التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان
ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم
معلول له فصور الكثرة التى هى معقولاته هى معلولاته ولوازمه مترتبة ترتيب
المعلولات فهى متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول عن العلة وذاته ليست
متقومة بها ولا بغيرها بل هى واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافى وحدة علتها
الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة فى ذات العلة او مباينة لها فاذن
تقرر الكثرة المعلولة فى ذات الواحد القايم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود
لا يقتضى تكثره والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور
المعقولة المتقررة فيه فهذا تقرير التنبيه وباقى الفصل ظاهر ولا شك فى ان
القول بتقرر لوازم الاول فى ذاته قول بكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا
معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره
الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا

كثيرًا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته
بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك تحاشيا لما الظاهر من مذهب الحكماء
القدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطن القائل بقيام الصور المعقولة
بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات
حذرا من التزام هذه المعاني ولولا انى اشترطت على نفسى فى صدر هذه المقالات الا
اتعرض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التفصى من هذه
المضايق وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسى
رخصة ان لا اشير فى هذا الموضع الى شىء من ذلك اصلا فاشير اليه اشارة خفيفة
يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك اقول العاقل كما لا يحتاج فى ادراك ذاته لذاته
الى صورة غير صورة ذاته التى بها هو هو فلا يحتاج ايضا فى ادراك ما يصدر عن
ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التى بها هو هو واعتبر من نفسك
انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهى صادرة عنك لا بانفرادك
مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما
تعقل ذلك الشىء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك
بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل
التركب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك
بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك
محلا لتلك الصورة شرط فى تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل
لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا فى حصول تلك الصورة لك الذى هو شرط
فى تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل
من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشىء لفاعله فى كونه حصولا لغيره ليس دون
حصول الشىء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من
غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هى حالة فيه واذ تقدم هذا
فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته فى
الوجود الا فى اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله
الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعنى ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا فى الوجود من
غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعنى المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا
فى الوجود من غير تغاير يقتضى كون احدهما مباينا للاول والثانى متقررا فيه

وكما حكمت بكون التغاير فى العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه فى المعلولين كذلك
فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة
مستانفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلول
لها بحصول صوره فيها وهى تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول
الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة
فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان
تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال
ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته
انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله وذلك
فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان التحيص هذا البحث على الوجه الشافى يستدعى
كلاما بسيطا لا يليق ان يورد امثاله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار
هنا على هذا الايماء اولى اشارة الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من
حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه فى شخصه تتخصص به كالكسوف الجزئى فانه
قد يعقل وقوعه بسبب توافى اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما
تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئى الزمانى الذى يحكم انه وقع الآن
او قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر
وهو جزئى ما وقت كذا وهو جزئى ما فى مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف
ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على
النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئى يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع
زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئى وهو ان
العاقل لان بين كون القمر فى موضع كذا وبين كونه فى جميع موضع كذا يكون
كسوف معين فى وقت من زمان اول الحالين محدود عقله لذلك امر ثابت قبل
كون الكسوف ومعه وبعده يريد الفرق بين ادراك الجزئيات على وجه كلى لا يمكن
ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئى يتغير بتغيرها ليبين ان الاول تعالى بل كل عاقل
فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثانى و
ادراكها على الوجه الثانى لا يحصل الا بالاحساس او التخيل او ما يجرى مجراهما
من الآلات الجسمانية وقبل تقرير ذلك نقول كلية الادراك وجزئيته يتعلقان
بكلية المتصورات الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات فى ذلك فان

وجوده

قولنا هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي وقولنا الانسان يقول
القول في وقت كلي ولم يتغير فيهما الا حال الانسان والقول والوقت بالجزئية
والكلية وكل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة توجد في شخصه انما يصير تلك الطبيعة
جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب انضياف معنى
الاشارة الحسية اليها او ما جرى مجراها من المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا
للحس او ما جرى مجراه فان اخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات
صارت كلية يدركها العقل ويتناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها
حين كونها جزئية باقيا لها الا انه الان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة
من حيث هي مخصصة واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرك علل الكائنات من حيث
انها طبايع وادرك احوالها الجزئية واحكامها كتلاقيها وتباينها وتماسها
وتباعدها وتركبها وتحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبايع وادرك الامور التي
تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث يكون الجميع واقعة في اوقات يتحدد بعضها
ببعض على وجه لا يفوته شي اصلا فقد حصل عنده صورة للعالم منطبقة على جميع
كلياته وجزئياته الثابتة والمتجددة المقترنة الخاصة بوقت دون وقت كما
عليه الوجود غير مغايرة اياها بشي ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على
عوالم اخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فتكون صورة كلية
منطبقة على الجزئيات الحادثة في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك
الجزئيات على الوجه الكلي ونعود الى شرح الكتاب فقوله الاشياء الجزئية قد
تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبايع مجردة عن المخصصات
المذكورة وقيدها بقوله من حيث تجب باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء
مع كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدا نوعه في شخصه اي منسوبة
الى مبدا طبيعته النوعية موجودة في شخصه ذلك لا انها غير موجودة في غير
ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان تلك الاشياء انما تجب
باسبابها من حيث هي طبايع ايضا ثم قال تتخصص به اي تتخصص تلك الجزئيات
بطبيعة ذلك المبدا وانما نسبها الى المبدا كذلك لان الجزئي من حيث هو جزئي
لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة له من حيث هو كذلك
وباقي كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل لان بين كون القمر في موضع
كذا الى اخره ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه

العالم

الحمل
في اول الثور يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان كونه في اول
كالوقت الذي سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون تعقل
ذلك العاقل لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده
وظهر من هذا البيان ان تحديده ان الكسوف بزمان اول الحالين اعني
كون القمر في اول الحمل واجب فان وقت الكسوف انما يتحدد به او بما جرى
مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح تنبيه واشارة
قد يتغير الصفات للاشياء على وجوه هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات الى
اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة عن ذات الموصوف وما
لا يتغير ليستدل بذلك على نفي الصنف الاول عن الواجب الاول جل ذكره وتلك
القسمة ان يقال الصفة اما ان يكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافة
الى غيره واما ان يكون مقتضية لاضافة الى غيره وليست بمتقررة في ذاته
واما ان يكون متقررة ومقتضية للاضافة معا وهي تنقسم الى ما لا يتغير بتغير
المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف منها مثل ان يسود الذي
كان ابيض وذلك باستحالة له صفة متقررة غير مضافة هذا هو الصنف الاول
من الاربعة وهو ظاهر والصنف الثاني غير مذكور في هذا الفصل ومنها
وهو نفس الاضافة
مثل ان يكون الشي قادرا على تحريك جسم من الاجسام فلو عدم ذلك الجسم
استحال ان يقال هو قادر على تحريكه فاستحال اذن هو عن صفته ولكن من
غير تغير في ذاته بل في اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة
الى امر كلي من تحريك اجسام بحال تمامثلا لزوما اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك زيد
وعمرو وحجر وشجر دخولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات
المتعينة تعلق ما لا بد منه فانه لو لم يكن زيدا صلا في الامكان ولم يقع اضافة
القوة الى تحريكه ابدا ما ضر ذلك في كونه قادرا على التحريك فاذا اصل كونه
قادرا لا يتغير بتغير احوال المقدور عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات
الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل للذي قبله وهذا هو الصنف الثالث وهو
الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافته الى شي من خارج التي لا يتغير
بتغير ذلك الشي في الخارج وان كانت يتغير اضافته الى ذلك الشي وهي كالقدرة
التي هي هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل وهي يقتضي كون
القادر مضافا الى المقدور عليه ولا يتغير بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك

زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد ولكن يتغير اضافته تلك فانه
لا يكون قادرا على تحريك زيد وان كان قادرا في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة
تستلزم الاضافة الى امر كلي لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات التي تقع تحت ذلك
الكلي لزوما ثانيا غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والامر الكلي الذي تتعلق الصفة به
لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات فقد يتغير
ويتغير بها تغير الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل
للاول لانه صفة متقررة ذات اضافة والاول متقررة عارية عن الاضافة
قوله ومنها مثل ان يكون الشيء عالما بان الشيء ليس ثم يحدث الشيء فيصير عالما
بان الشيء ايس فتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما بشيء ما
يختص الاضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلي لم يكف ذلك بان يكون عالما
بجزئي جزئي بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا يلزمه اضافة مستأنفة وهيئة
للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها
لا كما كان في كونه قادرا له بهيئة واحدة اضافات شتى وهذا اذا اختلف حال
المضاف اليه من عدم ووجود وجب ان تختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في
اضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي يلزمها تلك الاضافة ايضا وهذا
هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافته الى شيء
خارج التي يتغير بتغير ذلك الشيء الخارج وهي كالعلم فانه صورة متقررة
في العالم مقتضية لاضافته الى معلومه المعين ويتغير بتغير المعلوم فان العالم
بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم
الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول
بخلاف القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلي اولا وبسببه بالمقدور الجزئي
الذي تحت ذلك الكلي ثانيا اما العلم فانه اذا تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزئي
الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استونف العلم وتجدد وتعلق بذلك
الجزئي تعلقا آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يستغني بانفراده العلم بكون
الانسان جسما ما لم يقترن الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا
فاذن العلم بكون الانسان جسما علم مستأنف له اضافة مستأنفة وهيئة
جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئة تحقق ذلك
العلم ويلزم من ذلك ان تختلف حال الموصوف بالصفة التي يكون من هذا الصنف

شيئاً
أي سيقال ليس
فإن

باختلاف

باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات فقط بل وفي نفس تلك الصفة
قوله فما ليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا
بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لا يؤثر في
الذات لما فرغ عن احكام الصفات ورد قضية كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعا
للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة العارية عن الاضافة ولا صفاته
المتقررة المتعلقة بالاضافة التي يتغير بتغير الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافاته
اللازمة لصفاته المتقررة التي لا يتغير بتغير تلك الاضافات ولا محالة يكون
ذلك في اضافات بعيدة لازمة لزوما ثانيا ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة
لازمة لزوما اوليا فان التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات ويجب
تصير الذات موضوعة للتغير فهذا تقرير كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه
للقسمة المذكورة وبالاشارة لهذا الحكم الكلي واعتراض الفاضل الشارح بان
الاضافة وجودية عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوز في الصفات
الحقيقية ليس بوارد لانهم بينوا ان الاضافة التي يجوز تغيرها ليست مما تتعلق
بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع
الشيء الذي يظن ان الاضافة عارضة له كالقدرة على تحريك زيد مثلا تحت ما عرضت
له الاضافة كالقدرة على التحريك مطلقا على ان وجود الاضافة هو كون الشيء بحيث
يعقل له امر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود غير هذا التعقل فلا يحدث
من تغير الغير تغير في الشيء بل يحدث منه تغير في الامر المعقول فقط
كونك يمينا وشمالا اضافة محضة وكونك عالما وقادرا هو كونك في حال متقررة
في نفسك يتبعها اضافة لازمة او لاحقة فانت بها ذو حال مضافة لا ذو اضافة
محضة اشارة الى الصنف الثاني من الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين
الصنفين الاخيرين لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر تذنيب فالواجب
الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي و
المستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على
الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو
انما حصل من انضياف قولنا واجب الوجود ليس بموضوع للتغير على ما تقدم في
النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير فلا
يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة

بلى
حاله

للقول بان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
فذكر دفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا
يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في
تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام تعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب
بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته وجب لذلك الحكم ان
يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب
موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم اخر عارضه في بعض الصور وهذا
داب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة
لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يوخذ بيان هذا المطلوب من ماخذ
اخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به
وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية
كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير
لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك
لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير
بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان
يدركها على الوجه الثاني ويجب ان يكون عالما بكل شيء لان كل شيء لازم له
بوسط او بغير وسط يتادى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول
تاديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت هذا تاكيد لاحاطته تعالى بالكل و
اقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها
حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها و
كان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير
متاتية لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا
لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك
الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك
الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فصير الصور في جميع ذلك الزمان
موجودة في موادها والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة
عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع

والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية بعد حصول شرايطها
مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من قايل وان من شيء
الا عندنا خزاينه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة
في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين
وهناك نظم معنى قول الشيخ ان كل شيء يوجده الاول بوسط او بغير وسط
يتادى قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشيء بعينه تاديا على سبيل
الوجوب فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه
الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به
فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من
الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير
في الكل هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر وقد مر في النمط السادس
ايضا ذكر ذلك وانما اورده هناك بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل
ليعلم ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من غير قصد واعاده هاهنا
بعد نفي ادراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ليعلم ان النظام الموجود في تلك
الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضع وانما اورده
في النمط السادس لعرض ما وهو ازالة الوهم المذكور ولذلك بدا كلامه ثم
بقوله لا تجد مخلصا ان طلبت وبدا كلامه هاهنا بتقرير المراد الامور
الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يعرى وجودها عن الشر والخلل و
الفساد دائما ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها الا ويكون بحيث
يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفي
القسمة امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدا
لفيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل
وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك وجود القسم الثاني فانه يجب
فيضانه فان في ان لا يوجد خير كثير ولا يوتى به تحرزا من شر قليل شرا كثيرا
وذلك مثل خلق النار فان النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها في تتميم الوجود
الا ان تكون بحيث توذي او تولم ما تتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية
وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث
يمكن ان يتادى احوالها في حركاتها وسكوناتها واحوال مثل النار في تلك

ايضا الى اجتماعات ومصادمات موذية وان سادى اخوالها واخوال الامور
التى فى العالم الى ان تقع لها خطأ فى عقد ضار فى المعاد وفى الحق او فرط هيجان
غالب عامل من شهوة او غضب ضار فى امر المعاد و يكون القوى المذكورة
لا يغنى غناها او يكون بحيث تعرض لها عند المصاكات عارض خطأ و غلبة هيجان
وذلك فى اشخاص اقل من اشخاص السالمين وفى اوقات اقل من اوقات السلامة
ولان هذا المعنى معلوم فى العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل
فى القدر بالعرض كانه مثلا مرضى به بالعرض لما فرغ عن بيان ادراك الاول
الواجب لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية وقوع الشر فى قضائه من المباحث
المتعلقة بذلك اراد ان يشير اليه وجب ان يتحقق ماهية الشر قبل الخوض فى
المطلوب فاقول الشر يطلق على امور عدمية من حيث هى غير موثرة كفقدان
كل شىء ما من شانه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية
كذلك كوجود ما يقتضى منع المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد
للثمار والسحاب الذى يمنع القصار عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم
الزنا وكالاخلاق الرديه مثل الجبن والبخل وكالالام والغموم وغير ذلك واذا الرذلة
تاملنا ذلك وجدنا البرد فى نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علته
الموجبه له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لا
لافساده امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللايقة بها والبرد
انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب وايضا الظلم والزنا
ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر
بل هما من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم شرام
والى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه
الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كماله واما اطلاقه على
اسبابه بالعرض لتاديته الى ذلك وكذلك القول فى الاخلاق التى هى مبادئها
وكذلك الالام فانها ليست بشرور من حيث هى ادراكات لامور ولا من حيث
وجود تلك الامور فى انفسها او فى صدورها عن عللها انما هى شرور بالقياس
الى المتالم الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك
ان الشر فى ماهيته عدم وجود او عدم كمال الموجود من حيث ذلك العدم غير
لايق به او غير مؤثر عنه وان الموجودات ليست من حيث هى موجودات بشرور انما

هى شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها اللائقة بها بل لكونها مؤدية
الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية مقيسة الى افراد اشخاص معينة
واما فى انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا ونعود بعد تقرير هذا المعنى
الى الشرح فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه فيه تنقسم الى ما لا شر فيه
اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا والقسم
الثانى ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه
والى ما يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا و
هو موجود فان الموجودات التى لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيها
اصلا والثانى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان
الموجودات التى لا يمكن ان يكون على كمالاتها اللايقة بها الا ويكون بحيث يعرض
منها عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها لا
يمكن ان يكون بالفعل فى الحرارة الا ويكون بحيث يعرض منها تفريق اجزاء بعض
المركبات بالاحراق فيكون ولا محالة من هذا الصنف وظاهر ان مثل هذه القوى دات
يكون من شانها الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهى قليلة بالقياس
الى الكل ووقوع التقاوم المقتضى لصيرورة البعض ممنوعا عن كماله اللايق فيها
قليل فانه لا يقع الا فى اجزاء العناصر وبعض المركبات وفى بعض الاوقات
واما الاقسام الثلثة الباقية التى يكون شرا محضا او يغلب الشر فيها او
تساوى ما ليس بشر فغير موجود لان الوجودات الحقيقية والاضافية فى الموجودات
لا محالة يكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور والشيخ
اشار الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة فى الوجود الى قوله ومصادمات
المتحركات والى الثلثة الباقية بقوله وفى القسمة امور شرية اما على الاطلاق
او بحسب الغلبة واحتج على وجود الاولين بقوله واذا كان الجود المحض الى قوله
واوقات اقل من اوقات السلامة واورد فى الامثلة الالم والاذى الحاصلين الذى
للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار فى المعادى يعرض لها لا من حيث هى حيوان
بل من حيث هى انسان والامور التى يعرض له بسبب حقيقته الحيوانيتين ويضره فى
امر المعاد يعنى الاخلاق الرذيلة والملكات الذميمة فان هذه الاشياء هى
اعظم ما ينسب الى الشر وذكر ان اجزاء العالم المختلفة الصور والقوى المذ كورة
المختلفة الافعال لا تغنى غناها الا ان يكون بحيث تعرض لها عند التلاقى مثلا

هذه الاشياء وهي قليلة الوجود وان كانت كثيرة بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور
معلومة في العناية الاولى مقصودة لا بالذات بل بالعرض ومرضي بها لا من حيث
هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن ان يكون منفكة عنها قال الفاضل
الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم الا مع القول
بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة اما مع القول بالايجاب
او بنفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية لا يكون السؤال بلم على افعاله تعالى
واردا فان خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة انما
يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبهون على ان الصادر عنه
ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشر ثم قال
انهم يستدلون على كون الشر عدما وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك
تفسير اللفظ على اصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم
على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهية الشر لان التصديق مسبوق
بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل استدلالاتهم تمثيلات
لا تفيد يقينا والجواب انهم انما يبحثون عن مهية الشيء الذي يعبر الجمهور عنه بلفظ
الشر فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويلخصون ما يدخل في تلك الماهية
بالذات عما ينسب اليها بالعرض لتحقق الماهية ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث
على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي غاية ما في الباب انه مبني على معرفة
وجوه الاستعمالات التي لا طريق لها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر
هو الالم وحده وهو وجودي وان الخير هو اما عدم الالم يعني السلامة واما ضده
يعني اللذة واطال الكلام في بيان ان الالام في الدنيا اكثر من اللذات و
تقتضي كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق الا
ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله الخلق باطل لانه تعالى خلق لذاته لا
لعلة وهو بناء في القول بتعليل الشر فاذن خوضهم في ذلك من باب الفضول
اقول لا حاجة بنا هاهنا الى ايراد جوابه فان تحقيق ما مر كاف فيه وهم وتنبيه
ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب
فلم صار هذا الصنف منسوبا منهم الى انه نادر فاسمع انه كما ان احوال البدن
في هيآت ثلثة حال البالغ في الجمال والصحة وحال المتوسط في الجمال والصحة
وحال القبيح والمسقام والسقيم والاول والثاني ينالان من السعادة

وحال من ليس بالغ فيهما

العاجلة البدنية قسطا وافرا او معتدلا وتسلم ان كذلك حال النفس في هيآت
ثلثة حال البالغ في فضيلة العقل والخلق فله الدرجة القصوى في السعادة الاخروية
وحال من ليس له ذلك لا سيما في المعقولات الا ان جهله ليس على الجهة الضارة في
المعاد وان كان ليس له كثير ذخر من العلم جسيم النفع في المعاد الا انه من جملة
اهل السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الآجلة وآخر كالمسقام والسقيم هو عرضة
الاذى في الاخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه
الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبة ووفرة لما كان قوى الانسان التي بحسبها
تصدر الافعال الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا وشقيا ثلثا نطقية وغضبية
وشهوية وكانت السعادة والشقاوة العاجلتان مشتهرة بالقياس الى الآجلتين
وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اضداد ما ينبغي ان يكونوا عليه بحسب هذه
القوى اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاكثرين اشقياء
لا سيما في الآجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان الذي هو اشرف انواع الكائنات
فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذي هو ضد اليقين اعني الجهل المركب الراسخ
نادر كوجود اليقين والعام الفاشي هو الجهل البسيط الذي لا يضر في المعاد كثير
ضرر وكذلك في القوتين الاخيرتين فان وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة
نادر كوجودها والعام الفاشي هو الاخلاق الخالية عن غايتي الفضل والرذالة
وشبه النفوس في هذه الاحوال بالابدان في الجمال والصحة الغايتين وفي القبح و
المرض الغايتين وفي الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين في
غالب فاذن الشر ليس بغالب وذلك لان الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخس
على ما يجي بيانه وهو معنى قوله وآخر كالمسقام والسقيم هو عرضة الاذى في الآخرة
يقال هو عرضة الشيء وعرضة للشيء اذا كان منتصبا للشيء لا يعترض ذلك الشيء لغيره
وباقي عباراته واضحة تنبيه لا تقعن عندك ان السعادة في الآخرة نوع واحد
ولا تقعن عندك ان السعادة لا تنال الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل
نوعها نوعا اشرف ولا تقعن عندك ان تفاريق الخطايا بانكة لعصمة النجاة بل انما
يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذائل
وحد منه وذلك في اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد
ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله وستسمع لهذا
فضل بيان يريد تقرير كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الاخس وهو طائفة

ويتد

ثبات

وقوله بانكم لعصمة النجاة اى قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان
اى يتمسك به لئلا يسقط وقوله بل انما يملك الهلاك الشرذمة من الجملة
الرذيلة دال على ان ما عداها اما يقتضيان شقاوة منقطعة او لا يقتضيان شقاوة
اصلا وانما قال واستوسع رحمة الله ملاحظة لقوله عز من قائل ورحمتي وسعت
كل شيء فساكتبها للذين يتقون فان فيه ما يدل على شمولها العموم وعلى تخصيصها
لاهل الطرف الاشرف بها وهم وتنبيه او لعلك تقول هلا امكن ان يتبرا القسم الثاني
عن لحوق الشر فيكون جوابك انه لو برئ عن ان يلحقه ذلك لكان شيئا غير هذا
القسم وكان القسم الاول وقد فرغ منه وانما هذا القسم في اصل وضعه مما ليس يمكن
ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر ما بالقياس عند المصادمات الجارية (للأفئدة)
فاذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه فكان النار قد جعلت غير النار والماء
غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالجود على ما
بيناه وهذا الفصل غني عن الشرح وهم وتنبيه او لعلك تقول ايضا فان كان
القدر فلم العقاب فتامل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو
كالمرض للبدن على نهمته فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التي لم (مبدأ)
يكن من وقوعها بد ولا من وقوع ما يتبعها واما الذي يكون على جهة اخرى من مبتدى
له من خارج فحديث اخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا
لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب التي تثبت فينفع في الاكثر
والتصديق تاكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضى
التخويف والاعتبار فركب الخطايا واتى بالجريمة وجب التصديق لاجل الغرض
العام وان كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم لو لم يكن (لو)
هناك الا جانب المتسلي بالقدر ولم يكن في المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة
كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزئي لاجل الكلي كما لا يلتفت لفت الجزء لاجل الكل
فيقطع عضو ويولم لاجل البدن بكليته ليسلم واما ما يورد من حديث
الظلم والعدل وحديث افعال يقال انها من الظلم وافعال يقابلها وجوب (من)
ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولية فغير واجب وجوبا كليا
بل اكثره من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتيادا للمصالح ولعل فيها ما يصح
بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا حققت الحقائق فليلتفت الى الواجبات
دون امثالها وانت فقد عرفت اصناف المقدمات في موضعها تقرير السؤال

ان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمثلها مع سائر
الجزئيات في العالم العقلي ولوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقا
لما مثل هناك فلم يعاقب الانسان على شيء صدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ
اجاب عنه اولا بجواب يقتضيه القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس على
خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن الى قوله ولا من وقوع ما يتبعها وهو ظاهر
وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الردية
الراسخة فيها فكانها يكون من داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التي تطلع
على الافئدة لكن الآيات الواردة في الكتب الالهية بالوعيد لو اجريت على
ظواهرها اقتضت القول بعقاب جسماني وارد على بدن المسيء من خارج على ما وصف
في التفاسير والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك بقوله واما العقاب الذي يكون (ايضا)
على جهة اخرى من مبتدى له من خارج فحديث اخرى اثباته على الوجه المشهور (مبدأ)
لو كان حقا لكان سمعيا ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما
يفهمه اهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية اى ليس بشر فقال
ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا واراد بالحسن ههنا
الخير المقابل للشر لا ما ذهب اليه المتكلمون على ما سياتي واستدل على ذلك
بان وجود التخويف في مبادي الافعال الانسانية حسن لنفعه في اكثر الاشخاص (وجوب)
والايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تاكيد للتخويف ومقتضى لازدياد النفع
فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون شرا بالقياس الى الشخص
المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت لفت الجزئي
لاجل الكلي اى لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر
قليل واستشهد بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان
مشتملا على شر ما معتبر عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل
اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين
لتلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك على وجه آخر وهو قولهم تكليف
العباد واجب على الله تعالى او حسن منه اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة
والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما تقريبهم الى
طاعته وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصين عدل منه حسن والاخلال
باثابة المطيعين ظلم فيحتج الى امثال ذلك مما يبنونه على مقدمات مشهورة مشتملة

على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل بعد ونها من البديهيات فذكر
الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها آراء محمودة اشتهرت
لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض
الفاعلين يعني الاشخاص الانسانية على ما مر في المنطق فاذن بناء بيان احكام
افعال الواجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف
اما اولا فلانه مبني على وجوب التخويف وكما يقال ان كان العدل فلم العقاب
يجوز ان يقال ان كان العدل فلم التخويف ويكون حكمهما واحدا فاذن لا يجوز
ان يجعل احدهما مقدمة في بيان الاخر واما ثانيا فلانه لا يمشي على قول
المليين لانهم يحكمون بكون الهالكين ممن يخالف قواعدهم اكثر من الناجين
وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال لان العقاب ايضا من
العدل وطلب علة ما يقتضيه العدل باطل واقول على الاول القول بالعدل
على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المكتنفة
يخالف القول بالعدل على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون
لا فاعل ولا موثر في الوجود الا الله والجواب الذي ذكره كان موافقا لاصوله
فان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما مستندان الى
اسبابهما ومن اسباب ارادته فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف في
الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من العدل والتعليل به صحيح على ما ذكره
الشيخ وهو لا ينافي كونه من العدل لان جميع ما في العدل معلل عنده واما على اصول
الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلا على ما ذكره الفاضل الشارح
وانما ينقطع الكلام في العدل عندهم بقطع التعليل على الاطلاق ولذلك يقولون
لا يسال عما يفعل وعلى الثاني ان الشيخ لا يريد تمشية قواعد متكلمي المليين على
ما صرح به بل يريد تمشية ما نطق به الكتب الالهية في هذا الباب وليس فيما ورد
من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر من الناجين بل يمكن ان يكون يوجد فيه
ما يناقض هذا الحكم [illegible] في البهجة والسعادة في البهجة
السرور والفرح والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد منهما الحالة التي تكون
او تحصل لذوي الخير والكمال من جهة الخير والكمال [illegible] انه قد يسبق
الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ما عداها
لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له

حيث قال ان تعلم بالحكم ... الى آخره

تميز ما فيقال له اليس الذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور
تجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد
قد يعرض له مطعوم ومنكوح في صحبة حشمة فيرفض اليد منهما مراعاة للحشمة
فتكون مراعاة الحشمة آثر واللذة لا محالة هناك من المطعوم والمنكوح واذا عرض
للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى
حيواني متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك
فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول
الموت ومفاجاة العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد على عدد دهم
ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كأن تلك تصل اليه
وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في
العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم
يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على
نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها
فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك في العقلية
العطب الهلاك واقتحم اي دخل من غير روية والدهم العدد الكثير واعلم ان من
المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هي المدركة
بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحققها وينسبونها الى
خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ في
هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان
لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في امر خسيس ربما تؤثر على اللذات فظن انها اقوى
اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر ايضا عليها ومنها ان
الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع
بها ومنها ان كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه او من
الاقدام على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حد يتحمل الالام
للجوع والعطش ويقاسي اهوال الموت والهلاك معها وهذه صغريات تضاف
اليها كبرى مشهورة هي ان كل ما هو آثر عند شخص فهو الذ بالقياس اليه لان
اللذة موثرة والموثر لذيذ فينتج ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما
كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية نبه على ان من ساير الحيوانات ما يشارك

غير فضل لما يستفاد من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم و منكوح صح

مفاخرة

ذلك

للذات

الانسان فى ذلك فان كلب الصيد يوثر اللذة الوهمية التى ينالها من توقع اكرام صاحبه
اياه على لذة الاكل والراضعه من الحيوانات يوثر اللذة الوهمية التى تجدها من
تصور سلامة ولدها على لذة سلامة نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر
ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة فان تكون العقلية اعظم منها اولى
وذلك لان قوة اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك
ما على ما سيأتى تذنيب فلا ينبغى لنا ان نستمع قول من يقول انا لو حصلنا على حالة
لا ناكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فاية سعادة تكون لنا والذى يقول هذا فيجب ان يبصّر
ويقال له يا مسكين لعل الحال التى للملائكة وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال
الانعام بل كيف يمكن ان تكون لاحدهما الى الاخر نسبة يعتد بها القايلون بان
السعادة هى اللذة الحسية ينكرون السعادة التى يثبتها الحكما للنفس الانسانية
الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رايهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الآكل الشارب
الناكح سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة
كان ما ذكره فى الفصل السابق مقتضيا لفساد مذهبهم صرح فى هذا الفصل بالرد
عليهم باثبات تلك السعادة ولذلك وسمه بالتذنيب ثم نبه على مقصوده بالمناسبة
بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجرى مجراها بحسب الكمال و
الخير الموجود فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لاحدهما الى الاخر
لعدم الاشتراك بين كماليهما فى الماهية تنبيه ان اللذة هى ادراك ونيل لوصول ما
هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول
ما هو عند المدرك آفة وشر يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم ليبين بالنظر
الحكمى ان السعادة بالمعنى الذى يفهمه الجمهور للذوات العاقلة اتم منها للنفوس
الحيوانية وكذلك الشقاوة لاهلها فذكر ان اللذة هى ادراك ونيل اما الادراك
فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك
لان ادراك الشى قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته
واللذة لا تتم بحصول ما يساوى اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على
النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اورده معا لفقدان لفظ يدل
على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال
بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان
اللذة ليست هى اللذيذ فقط بل هى ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله

اليه وانا

اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشى قد يكون كمالا وخيرا بالقياس
الى شى وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقد
فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا فى نفس الامر والكمال والخير
ههنا اعنى المنتسبين الى الغير هما حصول شى لما من شانه ان يكون ذلك الشى له
اى حصول شى يناسب شيئا ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشى والفرق
بينهما ان ذلك الحصول يقتضى لا محالة براءة ما من القوة لذلك الشى فهو بذلك
الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه موثرا خير والشيخ انما ذكرها لتعلق معنى
اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو
كذلك لان الشى قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص
بالجهة التى هو معها كمال وخير فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالم كما ذكره وهذا
اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملايم والالم ادراك المنافى وانما
عدل الشيخ عنه الى ما ذكره فى هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بما
الذى هو عند الشيخ امر وجودى يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك
يكون الالم ادراك المعدوم وذلك باطل اما فى اللذة فلان ادراك احتراق
الاعضاء والاصوات المنكرة وما يشبهها ليست بلذات مع انها موجودات واما
فى الالم فلان العدم لا يحس به فان فسر الخير باللذة او ما يكون وسيلة
اليها على ما هو المشهور رجع التعريف الى قولنا اللذة هى ادراك اللذة او ما يكون
وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسر بحصول شى لشى من شانه ان يكون له وكان
معنى قولهم من شانه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل وساير
الرذايل كمالات قال والتحقيق ان تصور ماهية اللذة والالم بديهى غنى عن
التعريف واقول ما ذكرناه فى تفسير قول الشيخ يغنى عن ايراد اجوبة هذه
الشكوك والوجه فى ذكر ماهية اللذة والالم مع كونهما غنيين عن التعريف
ما ذكرناه فى باب الادراك بعينه قوله وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشى
الذى هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملايم والملبس الملايم والذى هو
عند الغضب خير فهو الغلبة والذى هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق
وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة
وبالجملة فان همم ذوى العقول فى ذلك مختلفة مراده بيان ان الخير
الواقع فى ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافى الذى لا يعقل الا بالقياس الى الغير

وذكر الخيرات المقيسة الى القوى الثلث التى تتعلق الافعال الارادية اعنى الشهوة
والغضب والعقل ومعنى قوله فى الخير العقلى فتارة وباعتبار الحق وتارة وباعتبار
الجميل ان الحق خير عند كون العاقل قابلا عما فوقه بالقياس الى قوته النظرية
والجميل خير عند كونه متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته العمليه واراد بقوله
ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح الخيرات التى تكون للعقل بمشاركة ساير
القوى وهى التى تختلف الهمم فيها لاختلاف احوال تلك القوى واما العقلى الصرف
فلا تختلف البتة وكل خير بالقياس الى شئ ما فهو الكمال الذى يختص به ويحوه
باستعداده الاول اراد الفرق بين الخير والكمال فذكر ان الخير المضاف الى شئ
هو الكمال الخاص الذى تقتضيه ذلك الشئ باستعداده الاول والشئ لا
يقصد شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشئ مؤثرا بالقياس اليه وذلك يدل على
اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه مؤثرا كما مر واما قوله باستعداده الاول فقال
ان الشئ قد يكون له استعدادان احدهما يطرا على الآخر ولا يكون الشئ
الذى يحوه ذلك الشئ باستعداده الثانى خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون
خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد الطارى كالانسان فانه مستعد بفطرته
لاقتناء الفضايل ثم اذا طرا عليه ما اعده لاقتناء الرذايل قصدها بحسب
الاستعداد الثانى ولا يكون هى خيرا بالقياس الى ذاته مع الاستعداد الاول
والعجب ان الفاضل الشارح ذهب فى هذا الموضع بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال
مقيد بقيد ما الى ان كلام الشيخ مشعر بان الخير والكمال واحد وصح ان يكون ذكر احدهما
مغنيا عن الآخر وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيرى وبادراك له
من حيث هو كذلك لما فرغ من تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان
اللذة متعلقة بشيئين احدهما وجود كمال خيرى والثانى ادراك له من حيث
هو كذلك فان المطلوب فى هذا النمط مبنى عليه ولعل ظانا يظن ان
من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التى يناسب مبلغه مثل الصحة و
السلامة فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان
الشرط كان حصولا وشعورا جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها
على ان المريض والوصب يجد عند التوب الى الحالة الطبيعية مفاجاة غير خفى
التدريج لذة عظيمة الوصب المرض الطويل يقال وصب الشئ اى دام ومنه قوله
تعالى وله الدين واصبا والتوب الرجوع الى الشئ بعد الذهاب عنه والمفاجاة

الاخذ

الاخذ على غرة والغرض من الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة
والسلامة كمال وخير مع انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل
المسامحة وهو ان الادراك الذى هو شرط فى اللذة ليس هناك بحاصل فان استمرار
المحسوسات يذهل النفس عن احساسها والتنبه على انهما مع التجدد المقتضى للادراك
لذيذان جدا واللذيذ قد يصل فيكره كراهية بعض المرضى الحلو وقد لا يشتهى اشتهاء شايقا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا فى تلك الحال
اذ ليس يشعر بالحس من حيث هو خير كما ان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب عن
النقض الوارد على شرح اللذة بسبب اغفال احد الامرين اللذين يتعلق بهما اللذة
وهو الادراك فهذا الفصل مشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب اغفال
الامر الآخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى الملتذ ولما لم يكن هذا النقض
مذهوبا اليه بوهم فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهية المريض له لم يجعل
الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الاول اذا اردنا ان نستظهر البيان
مع غنا ما سلف عنه اذا لطف لفهمه زدنا فقلنا ان اللذة ادراك كذا من حيث هو كذا
ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر بالشرط
واما غير السالم فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلى جدا
يعاف الطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال المانع عادت لذته وشهوته وتاذى
بتاخر ما هو الآن يكرهه عاف الطعام اى كرهه والغرض من هذا الفصل ان
الشرح المذكور للذة يمكن ان يزاد فيه قيد فلا يرد النقض المذكور عليه معه وهو
ان يقال ولا شاغل ولا مضاد للمدرك اى يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن
المضاد والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة
لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والباقى ظاهر وكذلك قد يحضر السبب المولم
ويكون القوة الدراكة ساقطة كما فى قرب الموت من المرضى او معوقة كما فى الخدر
فلا يتالم به فاذا انبعثت القوة او زال العايق عظم الالم يريد ان ينبه على ان
الالم ايضا فذكر ان اللذة كما لا تحصل مع وجود الملذ عند عدم الادراك به فالالم
ايضا لا يحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك به وهو ظاهر تنبيه انه قد يصح ان تثبت
لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذى يسمى ذوقا جاز ان لا تجد اليها شوقا وكذلك
قد يصح ان يثبت اذى ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذى يسمى بالمقاساة كان فى الجواز
ان لا يقع عنها بالغ الاحتراز مثال الاول حال العنين خلقة عند لذة الجماع ومثال

التأمل من ليقاس وصب الاسقام عند الحمية يريد بيان ان العلم بوجود اللذة
وان كان يقينيا فهو لا يوجب الشوق اليها ايجاب الاحساس بها والعلم بوجود الالم
وان كان يقينيا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عنه ايجاب الاحساس به وذلك لان نحو
المحسوسات بحد ودها العقلية لا يقتضي ادراكها اقتضاء الاحساس بها
والعلم بما من شانه ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر
كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ
في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك [illegible] على ما مر واهل
المشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية [illegible] ولذلك استعمل
لفظ الذوق ههنا في جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة والاحساس
باللذة لان ذلك يقتضي تكرارا في المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري
مجراهما داخل في مفهوم اللذة كما مر [illegible] كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل
وهو بالقياس اليه خير ثم لا شك في ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة [illegible]
الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة ماخوذة [illegible]
لو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك [illegible]
ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان تتكيف النفس بكيفية غلبة [illegible]
يحصل في المغضوب عليه وكمال الوهم ان يتكيف بهيئة ما يرجوه او [illegible]
وهذا حال سائر القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول [illegible]
يمكنه ان ينال منه بهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو [illegible]
عن الشوب مبتدأ من بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية
والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذي
يصير به الجوهر العقلي بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك [illegible]
خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله وعدد تفاصيل العقلي [illegible]
يتناهى والحسية محصورة في قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم
نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة
اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول وما يتلوه الى نيل كيفية الحلاوة
وكذلك نسبة الادراكين يريد اثبات اللذات العقلية وبيان انها اكمل [illegible]
وهذان البحثان هما عمدة مطالب هذا النمط وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة
ادراك كمال خيري عند المدرك ما كان كل مستلذ به اي كل ما يلتذ به فهو

سبب

سبب كمال الحصل للمدرك وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان
الكمالات وادراكاتها اللتين تتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء
فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوانية وهو كتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء
كانت ماخوذة عن مادة خارجية هي شيء حلو او كانت حادثة في العضو لا عن سبب
خارج فان كلاهما في افادة اللذة متساويان ولذلك يلتذ النائم حالة
الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهرة و
منها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية هي تصور غلبة
ما او تصور اذى حل بمغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم
بصورة شيء يرجوه او بصورة شيء يتذكره فيتذكر وكذلك في سائرها وهذه
كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية لها متفاوتة يتبعها لذات بحسبها
وللجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه ما يعقله من الحق الاول بقدر ما يستطيعه
فان تعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يعقله من صور معلولاته
المترتبة اعني الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام
على وجه لا يكون بين ذات العاقل وبين ما يتمثل فيه تمايز بل يصير عقله مستغنيا
على الاطلاق ولا شك في ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا
الكمال ولحصول هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية
ثم اذا قايسنا بين اللذتين اعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث
الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل
الى كنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها كما هي والحس لا يدرك الا كيفيات
تقوم بسطوح الاجسام التي تحضره فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب
والحسي شوب كله واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى و
ذلك لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة
بينها والمدركات بالحواس محصورة في اجناس قليلة وان تكثرت فانما تكثرت
بالاشد والاضعف كالحلاوتين المتناسبتين فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر و
ادراكاتها اتم كانت اللذة التابعة لها اشد لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة
الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد واتم من
الحسية بل لا نسبة لها الى هذه والفاضل الشارح اسند قوله نسبة اللذة الى اللذة
نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال

فان المحدود والحد يجب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد الذى
لحد بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر من بعض فوجب ان
يكون بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور في المواضع المتعلقة
بالحدود من كتاب طوبيقا من المنطق وقد ذكر هناك انه موضع عملى وقال علی
ايضا انا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة نعرف باللذة ولا ندرى
اهى ادراك ملايم ام ليس وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم ان المعنى باللذة
ادراك الملايم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملايم فهو ملتذ به وهذا البحث
لا يستقيم بالعناية والتفسير لانه ليس بلغوى فعليكم ان تقيموا البرهان على ان
حالة العاقل هى تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال
ومما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة
العظيمة التى تصفونها فلو كانت الادراكات نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت
مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون
الشئ مانعا عن حصول شئ عند حصوله والجواب انهم لم يقولوا انا نعنى باللذة
كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل غير التى عند الشرب والوقاع
مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها وبين غيرها مما ينا بسبها
ونفضوا عنه ما يختص بكل واحدة منها فوجدوه حاصلا في كل صورة توصف
باللذة وغير حاصل في كل صورة لا توصف بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم
اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان نوقش
مناقشة في اطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثانى انهم
لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرايط ولعل
العالم بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرايط مثلا لا يكون
عالما بان حصول هذه العلوم خير له او لا يكون عالما بها من جهة ما هى خير له
ثم انه ان استجمع الشرايط فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فانا نرى كثيرا من
المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسايل معدودة يبتهجون بها ابتهاجا و
يؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على ملك الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعم ما
او منكح ما **تنبيه** الآن اذا كنت في بدن وفي شواغله وعوايقه ولم تشتق الى
كمالك المناسب او لم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من
اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه يريد ان ينبه على حل اشكال يرد في هذا الموضع

وهوان

وهو ان يقال كل قوة تشتاق الى كمالاتها المستتبعة للذاتها وتتألم بحصول اضداد
تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتألم من الظلمة فان كانت
المعقولات كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق الى حصولها ولا تتألم
بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب فقدان الاشتياق وعدم التألم
بالجهل راجع الينا لا الى المعقولات موجود فينا غير متعلق بها والحال بيانه الى
ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات
واما لم تقبل عليها لم تجد ذوقها فلم يحصل لها شوق اليها واما اضدادها
فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم تكن
مدركة لها فلم تكن متألمة بها **تنبيه** واعلم ان هذه الشواغل التى هى كما علمت
من انها انفعالات وهيات تلحق النفس لمجاورة البدن ان مكنت بعد المفارقة
كنت بعدها كما انت قبلها لكنها تكون كالام متمكنة كان عنها شغل فوقع
اليها فراغ فادركت من حيث هى منافية وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة
الموصوفة وهو الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية يريد ان ينبه
على بقاء الامور المضادة لكمالات النفس الانسانية التى هى اسباب الشقاوة
معها بعد الموت وعلى حصول التألم بها لحصول سببه وعلى ان تلك الآلام
اشد من الآلام البدنية والالفاظ ظاهرة **تنبيه** ثم اعلم ان ما كان من رذيلة
النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذى يرجى بعد المفارقة فهو غير
مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذب يريد
بيان مراتب الاشقياء وتقدم لذلك مقدمة وهى ان يقول فوات كمالات النفس
يكون لا محالة لعدم استعدادها وعدم الاستعداد يكون اما لامر عدمى كنقصان
غريزة العقل او وجودى كوجود الامور المضادة للكمالات فيها وهى اما راسخة اوغير راسخة م
فهذه اقسام ثلثة تشترك في كونها رذايل وهى اسباب النقصان وكل واحد
منها يكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة العملية فتصير ستة فالذى
يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا
يكون بسببها تعذب وهو الذى ذكره الشيخ والذى يكون بحسب القوة النظرية
ويكون راسخا فهو ايضا غير مجبور لكن يدوم به التعذب لانه الجهل المركب المضاد
لليقين الذى صار صورة للنفس وغير مفارقة عنه والشيخ لم يتعرض لذكر هذا
القسم صريحا في هذا الفصل لكنه ايضا داخل بوجه تحت النقصان الذى حكم الشيخ

عليه بانه غير مجبور والثلثة الباقيه اعنى النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام
والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الرديئة
المستحكمة وغير المستحكمة فهى التى تكون بسبب عوارض غريبة وجميعها يزول بعد
الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيات مستفادة من الافعال والامزجة
فيزول بزوالها لكنها تختلف فى شدة الرداءة وضعفها وفى سرعة الزوال وبطوءه
وتختلف التعذب بها بعد الموت فى الكم والكيف بحسب الاختلافين تنبيه
واعلم ان رذيلة النقصان انما يتاذى بها نفس شيقة الى الكمال وذلك الشوق
تابع لتنبه يفيده الاكتساب والبله بجنبه من هذا العذاب وانما هو للجاحدين
والمهملين والمعرضين عما الهج به اليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص
من فطانة بتراء اراد ان يميز فى هذا الفصل بين الناقصين المتعذبين بنقصانهم
سواء دام تعذبهم به او لم يدم وبين الناقصين الذين لا يتعذبون بنقصانهم
فقول النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها لانها لم يعرفها
اصلا فان الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية ليس باولى والتى لها شوق اليها
فهى التى عرفت بالاكتساب النظرى ان لها كمالا ما ثم انها ان لم يكتسب الكمال
فلا يخلو اما ان اكتسب ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكمالها من حيث الماهية
وان كانت معترفة به من حيث الانية او اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال
مما ليس بضاد له فصارت معرضة عنه او لم تشتغل بشئ من العلوم لكنها تكاسلت
فى اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه فهولاء اصحاب رذيلة النقصان الذين
يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الفايت عنهم وانما حصل ذلك
الشوق لهم باكتساب نظرى قاصر عن الوصول الى المشتاق اليه وهو
فطانتهم البتراء واسواهم حالا الجاحدون وهم الذين يتعذبون دايما فقط
واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ بالبله والابله فى
اللغة هو الذى غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام بما لا يعنيه ابله
اى قليل الغموم وهولاء لا يعذبون لانهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين
اليها واعترض الفاضل الشارح بان النفوس ذوات العقايد الباطلة الجازمة
بانها حقة اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال
العقايد الباطلة ايضا عنها وح تصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا
يكون لها شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت فلا يكون مشتاقة متعذبة

والجواب ان النفوس الكاملة يتمثل صور المعقولات فيها على ما هى عليه فانها انما
يلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما ادركته على الوجه الذى ادركته وكانها
كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتمت بذلك التذاذها
اما التى تمثل اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمالها ورجت الوصول الى ما
ادركته فانها لا محالة يعتقد بعد الموت ما رجته فتخيب وتصير متعذبة بفقدان
ما رجت الوصول اليه لا بزوال الجزم عنها تنبيه والعارفون المتنزهون
اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم
القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد
عرفتها يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه الكامل بحسب القوة
العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلايق الجسمانية والملاق الدرن
على الهيئات البدنية استعارة لطيفة فانها يمنع النفس عن الانتقاش بالكمال
التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا
الى العالم القدسى لانهم كانوا ذوى علم به فصاروا ذوى عيان له فكانهم كانوا
قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الآن بالكلية وحصلت
لهم اللذة العليا التى ذكرها من قبل بهذا الوصول تنبيه وليس هذا
الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس فى البدن بل المنغمسون فى تامل
الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم فى الابدان من هذه اللذة
حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شئ هذا اخبار عن وجود اللذة
الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلى وانما يحققه من هو ميسر له
والناظر عينه عن الشرح تنبيه والنفوس السليمة التى هى على الفطرة ولم
تفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير
الى احوال المفارقات غشيها غاشٍ شايق لا يعرف سببه واصابها وجد مبرح
مع لذة مفرجة يفضى بها ذلك الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب
هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه اياه لم يقنع
الا بتمام الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة اقنعه ما
بلغه الغرض فهذه حال لذة العارفين يريد بالنفوس السليمة التى هى على
الفطرة النفوس التى لم ينتقش فيها الحق ولم تتدنس بالعقايد المخالفة
للحق ولم تفظظها اى لم يغلظها والفظ من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة

المثلثة يقال حصات بالهمزة اى صلت وغشيها اى غطاها ووجد مبرح اى شديد يقال ضربه ضربا مبرحا اى بشدة وبرح به الامر اى اجهده والمنافسة الرغبة فى الشىء على وجه المباراة فى الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه ان من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثه شيئا غير ذلك وقف عند حصول غرضه تنبيه واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضى آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذى للعارفين لما فرغ عن بيان النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة فى المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعن ضده وهى نفوس البله فى هذا الفصل واعلم ان من القدماء من زعم انها تفنى لان النفس انما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل فى الوجود لكن الدلايل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضى نقيض هذا المذهب ثم القايلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متاذية لخلوها عن اسباب التاذى والخلوص فوق الشقاء فاذن هى فى سعة من رحمة الله تعالى ويوافق هذا المذهب ما ورد فى الخبر وهو قوله عليه السلم اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك وكانت مما لا تدرك الا بالآلات جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام اخر ولا يخلو اما ان لا تصير مبادى صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ او تصير فتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذى سيبطله الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار اليه الشيخ فى كتاب المبدا والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول واظنه يريد الفارابى قال قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يعلقهم بشوقهم الى البدن بعض الابدان التى من شانها ان تتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهياة وهذه الابدان ليست بابدان انسانية او حيوانية لانها لا تتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان تكون اجراما سماوية لا ان تصير هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل قد تستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التى كانت معتقده

معتقدة عنده وفى وهمه فان كان اعتقاده فى نفسه وافعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلها والا شاهدت العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا الذى لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ما ذكره فى الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك ان يفضى التعلق المذكور بهم الى الاستعداد للاتصال المسعد الذى للعارفين وله فى اكثر هذه المواضع نظر قوله فاما التناسخ فى اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض عليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكاينات من الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا فتتصل به او تتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن بما تجده فى مواضع اخر لنا وهذا هو المذهب الثانى وقد اورد على ابطاله حجتين احديهما ان يقال لما ثبت ان تهيؤ الابدان يوجب بالضرورة افاضة وجود النفوس من العلل المفارقة ثبت ان كل مزاج بدنى يحدث فانما تحدث معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا تناسخها ابدان كان للبدن المستنسخ نفسان احديهما المستنسخة والثانية الحادثة معه فكان لحيوان واحد نفسان وهذا محال لان النفس هى التى تدبر البدن وتتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشىء واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه فان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هى بذاتها ولا تتصرف فى البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هذا خلف والحجة الثانية ان يقال النفس المستنسخة اما ان تتصل بالبدن حال فساد البدن الاول او تنفصل به قبله بزمان او بعده بزمان فان اتصلت به فى تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثانى قد حدث فى تلك الحالة او يكون قد حدث قبله فان كان قد حدث فى تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة فى جميع الاوقات متساويا او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل كل فناء بدن بكون بدن اخر ووجب ايضا ان يكون عدد الكاينات من الابدان عدد الفاسدات منها وهما محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثانى يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة فى استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضى اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما

ان تدافع وتمانع فتبقى الكل غير متصل ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة هف والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصل وتعود الخلف وعلى التقدير الثالث لا يخلو اما ان يتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا مح او يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايض محال او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان ويحدث للبعض الاخر نفوس اخر ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من غير اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستعدة دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة فكحدث قبل فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون ذا نفس اخرى او لا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونه معطلا في زمان يقتضي جواز ذلك في ساير الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ وايض لا يخلو اما ان يكون اتصالها ببدن موقوفا على حدوث مزاج مستعد ولم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج وتعود المحالات المذكورة وعلى الثاني ان تختص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة اليه وهو محال وههنا قد تمت الحجة الثانية والشيخ اشار الى هذه الاقسام بقوله ثم ابسط هذا يعني البرهان الثاني والى الاصول المقتضية لفساد الحالات اللازمة المذكورة بقوله واستعن بالحجة في مواضع اخر لنا قوله اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بريء عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر لا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما تتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا يكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي وكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء واما العشق فمعنى اخر والاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره لما فرغ عن بيان احوال النفوس في المعاد وقد تقرر فيما مضى ان وقوع اللذة على ما نطلق عليه معناها ليس بالتساوي اراد ان يبين ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك فذكر انها مترتبة في خمس مراتب اولاها مرتبة الواجب تعالى وانما ترك لفظ اللذة و

واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما كان الاول اجل مبتهج بشيء لان كماله هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاق واعلم ان كل خير مؤثر وادراك المؤثر من حيث هو مؤثر حب له والحب اذا افرط يسمى عشقا وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على ما مر لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما تشتبه احدهما بالاخر اشار الى الشوق ايض وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غايبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي للاول تعالى لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق ونزهه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غير وقوع كثرة فيه وانه معشوق ايض لغيره بحسب ادراك الغير له واعترض الفاضل الشارح بان الحب ان كان هو الادراك كان قولكم ادراك الكامل يوجب حبه استدلالا بالشيء على نفسه وان كان غيره كان ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره لكمال اخر والمختلفان لا يجب اشتراكهما في الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب وادراكه تعالى غير موجب له والجواب ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر فادراك الكامل انما يوجبه لكون الكامل مؤثرا ولما كان الكامل وادراكه موجودين للاول تعالى حكموا بثبوت الحب هناك و يتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية وليس ينسب الى الاول الحق ولا الى التالين من خلص اوليائه القديسين شوق هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق اليها لبرائتها عن القوة و بعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصنافهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله كان اذى لذيذا وقد يحاكى مثل

فاصل الجواب ان الحب ليس هو الادراك بل ادراك الكامل من حيث
انه مؤثر فالاستدلال على حب الكمال بانه مؤثر
انه مدرك الكمال والكمال مؤثر وادراك الكمال
من حيث انه مؤثر حب فيكون ادراك الكمال
موجبا لمحبته
م ح

سين

هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا حال الاذى الحكة والدغدغة فلربما
خيّل ذلك شيئا بعيدا منه ومثل هذا الشوق مبدا حركة ما فان كانت تلك الحركة
مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة
في ٢١١م العليا من حياتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن
علاقة الشوق اللهم الا في الحيوة الاخرى وهذه هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة
النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية ما دامت الابدان وقد اثبت
لهم العشق والشوق معا وعيب الشوق الاذى وذكر ان الاذى لما كان من قبل
المعشوق كان اذى لذيذا والاذى الذى يصل من المعشوق الى العاشق انما
تكون عنده لذيذا لانه تصور وصول اثر المعشوق اليه ووصول
الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكة والدغدغة ثم ذكر ان
ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة في الدغدغة
جسمانيان وههنا عقليان وثانيهما ان الاذى واللذة في الدغدغة متباينان
في الوجود والحس لا يميز بينهما لتعاقبهما فيتخيلهما معا وههنا متحدان
والباقي ظاهر قوله وتتلوها هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي
الربوبية والسفالة على درجاتها ثم تتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة
المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة وهاتان المرتبتان هما الباقيتان
الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق
في المرتبة الاخيرة هو سبب تاذيها في المعاد على ما مر والفاظه ظاهرة
فاذا نظرت في الامور وتاملتها وجدت لكل شيء من الاشياء الجسمانية كمالا
يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا او اراديا اليه
مام اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذى هو به عناية فهذه جملة ما
تحتويه العلوم المفصلة لها تفصيلا لما فرغ عن بيان مقاصده وقد تقرر في
اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان ينبه
على ثبوتهما لباقي النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل
على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الا
الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة والطبيعة وذلك
يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عندها فهي عاشقة بالقياس اليها ومشتاقة
اليها اذا فارقتها والفاظه ظاهرة وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بيّن فيها

سريانه في جميع الكائنات النمط التاسع في مقامات العارفين لما اشار
في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد
ان يشير في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني ويبين كيفية
ترقيهم في مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد
ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم
الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده تنبيه ان
للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم في حيوتهم الدنيا دون غيرهم
فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس
ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من
يعرفها ونحن نقصها عليك الجلباب الملحفة والجلباب ما تغطى من ثوب وغيره و
نضا الثوب اى خلعه والمراد من قوله فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد
نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت في ظاهر
الحال ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كانت قد خلعت تلك الجلابيب وتجردت عن جميع الشواغل
المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البرية عن النقصان
والشر ولهم امور خفية فيهم هي مشاهداتهم لما يعجز عن دركه الاوهام ويكل عن بيانه
الالسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رات ولا اذن سمعت وهو المراد من قوله عز
من قائل فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين وامور ظاهرة عنهم هي آثار كمال
والكمال الظاهر من اقوالهم وافعالهم وآيات تختص بهم التي من جملتها ما يعرف بالمعجزات
والكرامات وهي امور يستنكرها من ينكرها اى لا تسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا
يقربها ويستكبرها من يعرفها اى يستعظمها من يقف عليها ويقربها قوله واذا
علم قرع سمعك فيما تقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة سلامان وابسال فاعلم
ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسالا مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت
من اهله ثم حل الرمز ان اطقت سرد الحديث اى تابعه على ولاء وفلان يسرد
من اسماء الحديث اذا كان جيد السياق له وسلامان شجرة واسم لموضع وهو ايضا اسم الرجال
والابسال التحريم وابسلت فلانا اذا اسلمته للهلكة او رهنته والبسل الحبس و
المنع قيل والمبسل المخلى قال الفاضل الشارح في هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس من
جنس الاحاجي التي يذكر منها صفات تختص مجموعها بشيء اختصاصا بعيدا عن
الفهم فيمكن الاهتداء منها اليه ولا هي من القصص المشهورة بل هما لفظتان وضعهما

الاحاجي جمع الاحجية وهي اللغز ١٢

الشيخ لبعض الامور واما ان ذلك مما يستقل العقل بالوقوف عليه فان
تكليف الشيخ حله يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال واجود ما قيل فيه ان المراد
بسلامان آدم عليه السلم وبابسال الجنة فكانه قال المراد بآدم نفسك الناطقة
وبالجنة درجات سعادتك وباخراج آدم من الجنة عند تناوله البر انحطاط نفسك
عن تلك الدرجات عند التفاتها الى الشهوات واقول كلام الشيخ مشعر بوجود قصة
يذكر فيها هذان الاسمان ويكون سياقتها مشتملة على ذكر طالب لمطلوب
لا ينال الا شيئا فشيئا ويظفر بذلك النيل على كمال بعد كمال ليمكن تطبيق سلامان
على ذلك الطالب وتطبيق ابسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من
الاحوال على الرمز الذي امر الشيخ بحله ويشبه ان يكون تلك القصة من قصص العرب
فان هاتين اللفظتين قد تجريان في امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض افاضل
خراسان انه يذكر ان ابن الاعرابي اورد في كتابه الموسوم بالنوادر قصة
ذكر فيها ان رجلين وقعا في اسر قوم احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والآخر
مشهور بالشر من قبيلة جرهم ففدى سلامان لشهرته بالسلامة وانقذ من الاسر
وابسل الجرهمي لشهرته بالشرارة حتى هلك وسار بينهما في العرب مثل يذكر فيه
خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا لا اتذكر ذلك المثل ولم يتفق لي مطالعة
القصة من الكتاب المذكور وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابقة للمطلوب
ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين في نوادر حكايات العرب فان كان
ذلك كذلك فسلامان وابسال ليسا مما وضعهما الشيخ لبعض الامور ويكلف
غيره بمعرفة ما وضعه هو بل ذكر انك ان سمعت تلك القصة فانهم من تعني
سلامان وابسال المذكورين فيها نفسك ودرجتك في العرفان ثم اشتغل
بحل الرمز وهو سياقة القصة تجدها مطابقة لاحوال العارفين فاذن الامر بحل
الرمز ليس تكليفا بمعرفة الغيب انما هو موقوف على استماع تلك القصة ولعله
يكون مما يستقل العقل بالوقوف عليه والاهتداء اليه ثم اني اقول قد وقع
الي بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان الى سلامان وابسال احديهما
وهي التي وقعت اولا الي ذكر فيها انه كان في قديم الدهر ملك ليونان والروم
ومصر وكان يصادقه حكيم فتح بتدبيره جميع الاقاليم وكان الملك يريد ابنا يقوم
مقامه من غير ان يباشر امراة فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته في غير رحم امراة ابن
له وسماه سلامان وارضعته امراة اسمها ابسال وربته وهو بعد بلوغه ما

وهو محي الدين صاحب الفتوحات المكية

اقليقولاس الالهي

العقلى فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد النفس هيئة بعد ها لادراك
المطالب بسهولة والثانى العشق العفيف واعلم ان العشق الانسانى ينقسم الى
حقيقى مرّ ذكره والى مجازى والثانى ينقسم الى نفسانى والحيوانى والنفسانى
هو الذى يكون مبدأه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق فى الجوهر ويكون
اكثر اعجابه بشمايل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيوانى
هو الذى يكون مبدأه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب
العاشق تصورها المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط اعضائه لانها امور
بدنية والشيخ اشار بالعشق العفيف الى الاول من المجازيين لان الثانى مما
يقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها على استخدامها القوة العاقلة
ويكون فى الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل
النفس لينة شيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنياوية معرضة
عما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على
المعشوق الحقيقى اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن
اشياء كثيرة واشار اليه من قال من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا
ع اشارة ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنّت له خلسات من اطلاع
نور الحق عليه لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهو المسماة عندهم
اوقاتا وكل وقت يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه ليكثر عليه منه
الغواشى اذا امعن فى الارتياض عنّ الشئ اعرض وخلس واختلس استلب و
ومض البرق وميضا اومض اى لمع لمعانا خفيفا غير معترض فى نواحى الغيم و
الشيخ اشار فى هذا الفصل الى اول درجات الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد
حصول شئ من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعداد
وقد لاحظوا فى تسميته بالوقت قول النبى صلى الله عليه واله لى مع الله وقت
لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل والوجدانان اللذان يكتنفان الوقت لا
يتساويان لان الاول حزن على استبطاء الوجدان والاخر اسف على فواته اشارة
ثم انه ليتوغل فى ذلك حتى يغشاه فى غير الارتياض فكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب
القدس يتذكر من امره امرا فغشيه غاش فيكاد يرى الحق فى كل شئ اوغل اى
سار سريعا وامعن فيه وتوغل فى الارض اى سار فيها فابعد ويوجد فى بعض النسخ
بالوجهين اعنى ليوغل وليتوغل ولمحه اى ابصره بنظر خفيف وعاج عنه اى رجع

واثنى عنه وعاج به اى اقام به والمعنى ان الاتصال بالجناب المقدس اذا صار ملكة فهو
قد يحصل فى غير حالة الارتياض الذى كان معدا لحصوله من قبل اشارة ولعله الى هذا
الحد يستعلى عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته ويتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره
فاذا طالت عليه الرياضة لم تستفزه غاشية وهدى للتلبيس فيه علاو استعداد
بمعنى والسكينة الوقار واستوفز فى قعدته اى قعد قعودا منتصبا غير مطمئن و
استفزه الخوف وما يشبهه اى استخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان العيب و السبب
فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا غافص الانسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس
غافلة عن هجومه غير متأهبة له لينهزم عنه دفعة اما اذا توالى واستمر الفه الانسان
به وزال عنه الاستفزاز لان النفس قد تأهبت لتلقيه اذ هى متوقعة لعوده و
العارف يتكرم من نفسه الاستفزاز المذكور لاستنكافه عن التراخى بالكمال فلذلك
يؤثر كتمان مايرد عليه ويستعمل التلبيس فيه اشارة ثم انه ليبلغ به الرياضة مبلغا
ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابا بينا ويحصل له
معارفة مستقرة كانها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب
حيران اسفا فى بعض النسخ بدل قوله ينقلب له وقته سكينة ينقلب له وقده
سكينة يقال وفد فلان على الامير اذا ورد رسولا اليه فهو وافد والجمع وفد
والرواية الاولى اظهر والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وشهابا
بينا اى واضحا وفى بعض النسخ ثبتا اى ثابتا ويحصل له معارفة مستقرة اى مع الحق
الاول واسفا اى متلهفا والمعنى ظاهر اشارة ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به
فاذا تغلغل فى هذه المعارفة قل ظهوره عليه وكان وهو غايب حاضرا وهو ظاعن
مقيما تغلغل الماء فى الشجر اى تخللها وظعن اى سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان
بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الذهاب والاسف حالة الانقلاب فصار فى هذا
المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حالة الاتصال بالجناب الحق
حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غايب عنه ظاعن الى الغير اشارة ولعله
الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء وفى
بعض النسخ انما يتسنى له اى يتفتح ويتسهل عليه يقال تسناه اى فتحه وسهله اشارة
ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته
الا للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر ويحتف حوله الغافلون
يقال عرج عروجا اى ارتقى وعرّج عليه تعريجا اى اقام وعرج اليه وانعرج اى مال

اى مال وانعطف فالتعريج ههنا اما مبالغة فى الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف و
الاحف واحتف حوله اى اطاف به واستدار حوله والمعنى ظاهر اشارة فاذا عبر
الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق ودرت عليه اللذات
العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان
بعد مترددا يقال در اللبن وغيره اى انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا
تمت رياضته واستغنى عنها لوصوله الى مطلوبه الذى هو اتصاله بالحق دائما
صار سره الخالى عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة محاذيا بها شطر الحق
بالارادة فتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما بها
من اثر الحق وكان له نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق وكان
بعد فى مقام التردد بين الجانبين اشارة ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب
القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة لا من حيث هى بزينتها وهناك
يحق الوصول هذه آخر درجات السلوك الى الحق وهى درجة الوصول التام ويليها
درجات السلوك فيه وهى تنتهى عند المحو والفناء فى التوحيد على ما سيأتى وفى هذا
المقام يزول التردد المذكور فى الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول
الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا تنافى ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ
نفسه فمن حيث هى لاحظة لا من حيث هى بزينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث هو
لاحظ اذا لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة
التى كانت قبلها لانه كان هناك لاحظا للنفس من حيث هى منتقشة بالحق متزينة
بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق
اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة متوجه الى النفس وتارة متوجه
الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد واما ههنا فهو متوجه بالكلية الى الحق و
انما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجه اليه الذى لا ينفك عن ملاحظة المتوجه
فقط فهى ملاحظة النفس بالمجاز وبالعرض ولذلك حكم ههنا بالوصول الحقيقى
فهذا شرح ما فى الكتاب وبقى علينا ان نذكر الوجه فى عدد هذه الفصول والدرجات
المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلها مبدأ ووسط ومنتهى ولما كانت المقاصد
من المبدأ والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها
ايضا ابتداء وتوسط وانتهاء والجميع تسعة فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة
تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلثة الاولى التى ذكر فيها

اول الاتصال المسمى بالوقت وتمكنه بحيث يحصل في غير حال الارتياض واستقراره بحيث يزول معه الاستفزاز مشتملة على مراتب بداية السلوك والثلثة التي بعدها التي ذكر فيها ازدياد الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكن ذلك حتى يلتبس الحصول بالاحصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسط والثلثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشية واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهى تنبيه الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هي للذات وان كان بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه فبدا بالزهد الذي هو تنزه ما عما يشغل عن الحق وذكر انه ايضا شاغل فقال الالتفات الى ما تنزه عنه يعني ما سوى الحق شغل فان الزهد مؤد الى ما يحترز عنه ثم عقب بالعبادة التي هي تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتقوى المطمئنة على افعالها الخاصة باعانة الامارة اياها على ذلك وذكر ايضا انه عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز اي اعتداد النفس بما تطيعها عجز فان العبادة ايضا مؤدية الى ما يحترز عنه ثم عقب باخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول فان التنبيه على نقصانها يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل للذات المبتهج من حيث هو لذاته وان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه تيه وحيرة فانه يقتضي ترددا من جانب الى جانب يقابله وقد ابتغى بذلك الهداية عن التحير فقال والتبجح بزينة الذات من حيث هي للذات وان كان بالحق تيه فان الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا مؤد الى ما يحترز عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في اخر المراتب فقال والاقبال بالكلية على الحق خلاص وهناك ظهر ايضا معنى قولهم والمخلصون على خطر عظيم تنبيه العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منته الى الواحد ثم وقوف قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل وقوله في تقريره انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل الناقصين بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى يكون بشيئين بتنقية وتقوية الاول سلبي والثاني ايجابي وربما يعبر عن التخلية بالتزكية ولكل واحدة منهما درجات اما درجات التزكية فهي التي مر

ذكرها وقد رتبها الشيخ في هذا الفصل في اربع مراتب تفريق ونفض وترك ورفض فالتفريق مبالغة الفرق وهو فصل بين الشيئين لا لترجيح لاحدهما على الاخر ومنه فرق الشعر والنفض تحريك شيء لينفصل عنه اشياء مستحقرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك تخلية وانقطاع شيء عن شيء والرفض ترك مع اهمال وعدم مبالاة فالعرفان مبتدئ من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق باعيانها ثم نفض لاثار تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها عن ذاته تكميلا لها بالتجرد عما سوى الحق والاتصال به ثم ترك للتوجه الى الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية فهذه درجات التزكية واما التحلية فهي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان يتأبى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه فصار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان ممعن في جمع صفات هي صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدأها الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سايرها واذ لا وجود ذاتيا لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موصوفة بالصفات بل الكل شيء واحد كما قال عز من قائل انما الله اله واحد فهو هو لا شيء غيره وهذا معنى قوله منته الى الواحد وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف ولا سالك ولا سلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف تنبيه من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهنالك درجات ليست اقل من درجات ما قبلها آثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر العرفان حالة للعارف بالقياس الى المعروف هي لا محالة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من

الموحدين لانه يريد مع الحق سيا سيره وهذه حال المبتهج بزينة ذاته وان كان بالحق اما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غايب لا محالة عن العرفان الذى هو حالة لذاته فهو قد وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو الخايض لجة الوصول اى معظمه وهنالك درجات هى درجات القليه بالامور الوجودية التى هى النعوت الالهية وهى ليست اقل من درجات ما قبلها اعنى درجات التزكية من الامور الخلقية التى تعود الى الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات محيطة غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية والى هذا اشير فى قوله عز من قايل قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى الاية فالارتقاء فى تلك الدرجات سلوك الى الله تعالى وفى هذه سلوك فى الله تعالى وينتهى السلوكان بالفناء فى التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة للمعانى التى يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونها تعليما وتعلما اما التى لا يصل اليها الا غايب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا تدرك بالاوهام والموهومات لا تدرك بالخيالات والمتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شانه ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد فى الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال فى قوله ولا يكشف عنها المقال غير الخيال لما سيتبين فى النمط العاشر وهو ان العارفين اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة العالم القدسى فقد يترآى فى خيالاتهم امور تحاكى ما يشاهدونه محاكاة بعيدة جدا **تنبيه** العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شىء فانه يرى فيه الحق وكيف لا يسوى والجميع عنده سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل لما فرغ عن ذكر درجات العارفين شرع فى بيان اخلاقهم واحوالهم يقال رجل هش بش اى طلق الوجه طيب وبسام اى كثير التبسم والنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية اى اشباه وهى قرينة الاشتقاق من لفظ سواء ووزنه فعافلة او ما يشبهها وليست على قياس ومعنى الفصل ظاهر وهذان الوصفان اعنى الهشاشة العامة وتسوية الخلق فى النظر آثار الخلق واحد يسمى بالرضا وهو خلق لا يبقى لصاحبه

الكار على شىء ولا خوف من هجوم شىء ولا حزن على فوات شىء واليه اشار عز من قايل ورضوان من الله اكبر ومنه يتبين تاويل قولهم خازن الجنة ملك اسمه رضوان **تنبيه** العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس من الخفيف فضلا عن ساير الشواغل الخالجة وهى فى اوقات انزعاجه بسره الى الحق اذا تاح حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل له بالحق عن كل شىء واما سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف فى لباس الكرامة فهو اهش خلق الله ببهجته الهمس الصوت الخفى وحفيف الفرس وهو جريه وكذلك حفيف جناح الطاير وخلجه جذبه وانتزعه وخلجه ايضا شغله وازعجه اى قلعه من مكانه فانقلع وتاح له اى قدر وفى رواية باح اى ظهر يقال تاح بسره اى اظهره والمعنى ان للعارف احوالا لا يحتمل فيها الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشىء اضعف ما يحس به فضلا عما فوقه وتلك الاحوال تكون فى اوقات توجهه بسره الى الحق اذا ظهر فى تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق او قدر له حجاب اما من جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداده للوصول او من جهة حركة سره كما ان يتمايل فى فكره فيعرض له الالتفات الى شىء غير الحق وبالجملة لا يتم بسبب احد المانعين وصوله بالحق بل يبقى منتظرا متحيرا فيغلب عليه بسبب ذلك السامة من كل وارد غير الحق والملال عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيا مما وصفناه اما عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يخلو من احد الامرين احدهما ان يكون القوة بحيث لا يقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره اما لقصورها او لشدة الاشتغال وحينئذ يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية والثانى ان يكون القوة بحيث تفى بالامرين معا فلا تمل الامور الخارجية لانها لا تكون شاغلة اياه عن الحق واما عند الانصراف فلانه يكون حينئذ اهش الخلق ببهجة الحق فيلقى ما يرد عليه من انبساط وبشاشة **تنبيه** العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا تستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله فى القدر فاذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله لا يعنيه اى لا يهمه وفى الحديث من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه والتجسس التفحص وتجسست من الشىء اى تخبرت خبره واستهواه الشيطان وغيره اى استهامه وغيره او نسبه الى الغاو جسم اى عظم

وغار الرجل على اهله يغار غيرة ومعناه ان العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس
وذلك لكونه مقبلا على شانه فارغا عن غيره غير متبع لعورة احد ولا يتجسس الا
فارغ او خايف او غايب ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل يعتريه الرحمة
وذلك لو توقفه على سر القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير امر الوالد
ولده وذلك لشفقته على جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما يستره غيرة عليه
من غير اهله والفاضل الشارح قال في تفسيره اذا عظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه
الغيرة منه لا الحسد وهو غير مطابق للمتن تنبيه العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل
عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه
اكبر من ان تجرحها زلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق اقول الكرم
يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله او بكف ضرر لا يجب كفه والاول يكون اما بالنفس
وهو الشجاعة او بالمال وما يجري مجراه وهو الجود وهما وجوديان والثاني اما
ان يكون مع القدرة على الاضرار وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو
نسيان الاحقاد وهما عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكره الشيخ وكل
علله العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حسب
ما يختلف عندهم من دواعي العبرة وربما استوى عند العارف القشف والترف بل
ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما آثر التفل وذلك
عندما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما اصغى الى الزينة واحب من
كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الاحوال
الظاهرة فهو يرتاد البهاء في كل شيء لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى
ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في
عارف بحسب وقتين يقال قشف الرجل اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير و
اصابه قشف والمتقشف الذي يتبلغ بالقوت وبالمرقع والترفه النعمة اي الطعمة
وهو تفعل من التفل اي غير متطيب واصغى اليه اي مال وعقيلة كل شيء اكرمه
وعقيلة البحر درته والخداج النقصان والسقط ردي المتاع وارتاد اي طلب
مع اختلاف في مجي وذهاب والبهاء الحسن والمزية الفضيلة وحظيت المرأة عند
زوجها حظوة بالضم والكسر اي قربا ومنزلة وعكف عليه اي اقبل عليه مواظبا
والمعنى ظاهر وفي قوله لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى
ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من السبب لميل العارف الى

البهاء

البهاء احدهما فضل العناية والثاني مناسبة للامر القدسي تنبيه والعارف
ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف و
التكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف
اجترح اي كسب والمراد ان العارف ربما ذهل في حال اتصاله بعالم القدس
من هذا العالم فغفل عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتكاليف
الشرعية فهو لا يصير بذلك ءاثما لانه في حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا
بمن يعقل التكليف في وقت يعقله ذلك او بمن ياثم بترك التكليف ان لم يكن يعقل
التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان الذين هم في حكم المكلفين
جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد
ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فا
شمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له اقول
الشريعة مورد الشاربة واشمأز عنه اي تقبض تقبض المذعور والمراد ذكر قلة
عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى سبب انكار الجمهور للفن المذكور في هذا
النمط هو جهلهم بها فان الناس اعداء ما جهلوا والى ان هذا النوع من الكمال
ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة
النمط العاشر في اسرار الآيات يريد ان يبين في هذا النمط الوجه في صدور
الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار
عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء بل الوجه في ظهور الغرايب مطلقا في هذا العالم
على سبيل الاجمال اشارة اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت المرزوء مدة غير
معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة يقال ما
مارزات ماله اي ما نقصت وارتزا الشيء انتقص ومنه الرزية واسما وصف قوت
العارف بكونه منقوصا لارتياضه على قلة المؤنة ولقلة رغبته في المشتهيات
الحسية والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم ملكت فاسجح ويقال اذا سالت
فاسجح اي سهل الفاظك وارفق تنبيه تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا
اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الرديئة انحفظت المواد المحمودة
قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع
مثله في غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيوة الامساك
عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحادة واما

نفسانية كالخوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض الغريبة
ليس بممتنع بل هو موجود ولذلك نبّه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين في
فصلين ازالةً للاستبعاد والاشارة الى وجود سببه في الموضع المطلوب وفي فصل
ثالث بعدهما وان قيل بين الامساك عن القوت الذي يكون بسبب الامراض الحادة
وبين غيره فرق وهو ان القوى الطبيعية ههنا واجدة لما تتغذى به اعني المواد الرديّة
وفي ساير المواضع غير واجدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك لا يدل على امكان
الامساك في ساير الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة لتبيين ان الاتيان اسباب
الحكم بامتناع الامساك عن القوت في مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل في
اختلاف اسباب وجود الامساك ليس بقادح فيه **تنبيه** اليس قد بان لك ان
الهيآت السابقة الى النفس قد تهبط منها هيآت الى قوى بدنية كما تصعد من الهيآت
السابقة الى القوى البدنية هيآت تنال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما
يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية
كانت مواتية له في هذا الفصل على الامساك عن القوت الكاين عن العوارض
النفسانية واشار بقوله اليس قد بان لك الى ما ذكره في النمط الثالث وهو ان
كل واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيآت تعرض لصاحبه اولاً **اشارة**
اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزع
اليها احتيج اليها او لم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال
عن الجهة المولى عنها فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوة النفس النباتية
فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحاد لا يعرى
عن التحليل للحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي اصناف المرض
مضاد مسقط للقوة ولا وجود له في حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض
من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان تحليل مثل سوء المزاج
الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث وهو السكون البدني من
حركات البدن وذلك نعم المعين فما للعارف اولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى
من ذلك بمضاد لمذهب الطبيعة أقول كون العرفان مقتضيا للامساك عن
القوت هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسي المستلزم لتشييع القوى الجسمانية
اياها المستلزم لتركها افاعيلها التي منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق
بها وانما قايس بين الامساك العرفاني والامساك المرضي ولم يقايس بينه وبين

الامساك

الامساك الخوفي لان الخوف والعرفان نفسانيان فالاعتراف بكون احدهما
مقتضيا للامساك اعتراف بتجويز كون الاحوال النفسانية سببا له اما المرض
فمخالف لهما للسبب الذي ذكرناه وهو وجدان المادة التي تتصرف الغاذية
فيها والشيخ بيّن ان العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض لان المرض
في بعض الصور يختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى
مادة البدن وهو تحلل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة
بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما يكون لسد بدل تلك الرطوبات وكلما
كان التحليل اكثر كانت الحاجة اشد والثاني راجع الى الصورة وهي قصور
القوى البدنية بسبب حصول المرض المضاد لها بالبدل وانما يحتاج الى حفظ
الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا توجد الا مع تعادل الاركان وتعدي الحرارة
الغريزية بها وكلما كانت القوى افتر كانت الحاجة الى ما يحفظها اشد والعرفان
يختص بامر يقتضي ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدني
الذي يقتضيه ترك القوى البدنية افاعيلها عند متابعتها للنفس فاذن
العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص
العارف بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدة
اشارة اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة لا يخرج
عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فقد تجد الى سببه سبيلا في
اعتبارك مذاهب الطبيعة هذه خاصية اخرى للعارف قد ادعى امكانها
في هذا الفصل ويجي بيانها في فصل بعده **تنبيه** قد يكون للانسان وهو
على اعتدال من احواله حدٌّ من المُنّة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه
ثم يعرض لنفسه هيئة ما فينحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان
مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف او حزن او يعرض لنفسه هيئة ما فتضاعف
منته حتى يستقل بها بكنه قوته كما يعرض له في الغضب او المنافسة وكما يعرض
له عند الانتشاء المعتدل عند الفرح فاولت القوة التي له سلاطة او
غشية عزة كما يغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك اعظم
واجسم مما يكون عند طرب او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدا القوى
واصل الرحمة المنة القوة والاسترسال الانبعاث والانتشاء السكر
وعن اعترض والهزة النشاط والارتياح واولت له اي اعطت يقال

اولينه معروفا والسلام لمة القهر واعلم ان مبدا القوه البدنيه هو الروح
الحيواني فالعوارض المقتضيه لانقباض الروح وحركته الى داخل كالخوف والحزن
يقتضي انحطاط القوه والمقتضيه لحركته الى الخارج كالغضب والمنافسه والانبسا
انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل تقتضي ازديادها وانما
قيد الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن القوه لاضراره بالدماغ والارواح
الدماغيه ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت
الحاله التي يعرض له ويحركه اعتزازا بالحق او حميه الهيه اشد مما يكون لغيره كان
اقتداره على حركه لا يقدر غيره عليها امرا ممكنا ومن ذلك يتبين معنى الكلام المنسوب
الى امير المومنين علي عليه السلم والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعته قلعت
بقوة ربانية **اشارة** اذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما ببشرى
او نذير فصدق ولا يعسرن عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعه اسبابا
معلومه تنبيه حاصيه اخرى اشرف من المذكورين ادعاها في هذا الفصل وبينها
في ستة عشر فصلا بعده **اشارة** التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية
ان تنال من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلا مانع عن ان يقع مثل ذلك النيل في حال
اليقظه الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان واما التجربه فالتسامع و
التعارف يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب
الهمته التصديق اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نايم قوى التخيل و
الذكر واما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات يريد بيان المطلوب على وجه مقنع
فذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير تلك
الحاله ايضا ليس ببعيد ولا منه مانع الا ما يمكن ان يزول ويرتفع كالاشتغال
بالمحسوسات اما الاطلاع على الغيب في النوم فيدل عليه التجربه والقياس و
التجربه تثبت بامرين احدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع
والثاني باعتبار حصوله للناظر نفسه وهو التعارف وانما جعل المانع عن
الاطلاع النوم فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه النايم في نفسه
بالمتخيله في حفظه وذكره بالمتذكره وفي كونه مطابقا للصور المتمثله في المبادي
المفارقه الى زوال المانع المزاجيه واما القياس فعلى ما يجي بيانه **تنبيه** قد علمت مما
سلف ان الجزئيات منقوشه في العالم العلوي نقشا على وجه كلي ثم قد نبهت لان
الاجرام السماويه لها نفوس ذوات ادراكات جزئيه وارادة جزئيه تصدر عن

راي جزئي ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئيه لحركاتها الجزئيه من الكاينات عنها
في العالم العنصري ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين
في الحكمة المتعاليه ان لها بعد العقول المفارقه التي هي لها كالمبادي نفوسا
ناطقه غير منطبعه في موادها بل لها معها علاقه ما كما لنفوسنا مع ابداننا
وانها تنال بتلك العلاقه كمالا ما حقا صار للاجسام السماويه زيادة معنى في ذلك
لتظاهر راي جزئي وآخر كلي ويجتمع لك مما نبهنا عليه ان للجزئيات في العالم
العقلي نقشا على هيئة كليه وفي العالم النفساني نقشا على هيئة جزئيه شاعره
بالوقت والنقشان معا القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب
حال نومه ويقظته مبنى على مقدمتين احدهما ان صور الجزئيات الكاينه
مرتسمه في المبادي العاليه قبل كونها والثانيه ان للنفس الانسانيه ان ترتسم
بما هو مرتسم فيها والمقدمه الاولى قد تبينت فيما مر والشيخ اعادها في هذا
الفصل فقوله وقد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشه في العالم العلوي
نقشا على وجه كلي اشاره الى ارتسام الجزئيات على الوجه الكلي في العقول
وقوله لان الاجرام السماويه الى قوله في العالم العنصري اشاره الى ما ثبت
من وجود نفوس سماويه منطبعه في موادها ومن كونها ذوات ادراكات
جزئيه هي مبادي تحريكاتها والى ما تقرر من كون العلم بالعله والملزوم
غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام
الكاينات الجزئيه باسرها التي هي معلولات الحركات الفلكيه ولوازمها
في النفوس الفلكيه الا ان ذلك يقتضي كون الكليات العقليه مرتسمه في شي
والجزئيات الحسيه مرتسمه في شي آخر وذلك ما يقتضيه راي المشائين ثم انه
اشار بقوله ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر الى قوله لتظاهر راي جزئي
وآخر كلي الى الراي الخاص به المخالف لراي المشائين وهو اثبات نفوس ناطقه
مدركه للكليات والجزئيات معا للافلاك فانه قول بارتسامهما معا في
شي واحد وهذا الكلام قضيه شرطيه ولفظه كان في قوله ثم ان كان ناقصه
وما يلوح اسمها وساير ما بعده الى قوله كمالا متعلقا به وحقا خبرها وقوله
صار للاجسام السماويه زيادة معنى في ذلك تالي القضيه ومعناه ان
ارتسام الجزئيات في المبادي على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقه
يكون اتم وذلك لتظاهر راين عندها احدهما كلي والاخر جزئي فلهما

قد يستلزم ان النتيجة كما فى الذهن الانسانى ولفظة مستور ترد فى بعض النسخ
بالرفع على انه صفة لضرب من النظر وترد فى بعضها بالنصب على انه حال من
الهاء التى هى ضمير المفعول فى قوله مايلوحه وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار
هو الحكم بوجود تلك النفوس الذى ذكره الشيخ فى مواضع انه سر لا النظر المؤدى
الى ذلك الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة بدل من قوله
مايلوحه وانما جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين حكمة بحثية
صرفة وهذه وامثالها انما يتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق والحكمة
المشتملة عليها متعالية بالقياس الى الاولى ثم ان الشيخ لما فرغ من تذكار ما تقدم
اشار الى ما اجتمع من ذلك بقوله ويجتمع لك مما نبهنا عليه الى قوله شاعرة
بالوقت الى الحاصل من راى المشائين وبقوله النفسان معا الى ما اقتضاه رايه
وفى بعض النسخ او النفسان معا وهو الظاهر اى وفى العالم النفسانى اما نفسا
واحدا على هيئة جزئية بحسب الراى الاول او النفسان معا بحسب الراى الثانى ه
اشارة لنفسك ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحايل وقد
علمت ذلك فلا تستنكر ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه ولازيدنك
استبصارا هذا الفصل يشتمل على تقرير المقدمة الثانية التى اشرنا اليها فى
الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغيب فى النفس الانسانية مشروطا بشرطين
وجودى هو حصول الاستعداد وعدمى هو زوال الحايل لان قابلية
النفس انما يتم بهذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند
وجود قابلية قدمت قابليته فاذن ارتسام الغيب فى النفس الانسانية واجب عند
حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعى تفصيلا فالشيخ
بنه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالى فى عدة فصول تنبيه القوى النفسانية متجاذبة
متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس
الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس واذا
انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل آلته فانبتّ دون حركته الفكرية
التى يفتقر فيها كثيرا الى آلته وعرض ايضا شى آخر وهو ان النفس ايضا انما
تنجذب الى جهة الحركة القوية فتخلى عن افعالها التى لها بالاستبداد واذا
استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة
ايضا ولم يتادى عنها الى النفس ما يعتد به الموعود فى الفصل السابق مبنى على

مقدمات

مقدمات منها ما ذكره فى هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن
الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد من قوله القوى النفسانية متجاذبة
متنازعة ومثل بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان تعلق
المطلوب بالمثال الاخير اكثر اعاده لذكر احكامه وبدا باشتغال النفس بالحس
الظاهر عن الباطن بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل
آلته اى جعل الانجذاب الفكر الذى هو آلة العقل فى حركته العقلية مميلا له
للعقل عن الظاهر منبتا منقطعا دون تلك الحركة المفتقرة الى الآلة وفى بعض
النسخ امال العقل اليه اى امال لذلك الانجذاب العقل اليه وفى بعض النسخ
اضل العقل آلته اى اضله فى سلوكه سبيله بحركته تلك ثم قال وعرض ايضا شى
آخر اى وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما يدركه
شى آخر وهو تخليتها عن افعالها الخاصة يعنى التعقل ثم ذكر احكام عكس هذه
الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال واذا استمكنت
النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة اى ضعفت
يقال خارت الحر والرجل اى ضعف وانكسر وفى بعض النسخ حارت اى تحيرت
فى امرها والباقى ظاهر تنبيه الحس المشترك هو لوح النقش الذى اذا تمكن منه
صار النقش فى حكم المشاهدة وربما زال الناقش الحسى عن الحس وبقيت صورته
هيئته فى الحس المشترك فبقى فى حكم المشاهد دون المتوهم ولتحضر ذكرك ما
قيل لك فى امر القطر النازل خطا مستقيما وامر النقطة الجوالة محيط دائرة
فاذا تمثلت الصورة فى لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان فى
ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او
ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبل المحسوس ان امكن
هذه مقدمة اخرى وهى تذكير ما تقرر فيما مر من فعل الحس المشترك وهو ان
المرتسم فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما فيه وللارتسام سبب لا محالة اما
من خارج واما من داخل والذى من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول
صورة القطر النازل فى الخيال عند مشاهدته فى مكانه الاول ويبقى تارة مع
بقاء السبب كبقاء صورته المنتقلة الى مكانه الثانى عند مشاهدته فى مكانه
الثانى وتارة مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة فى مكانه الاول عند
مشاهدته فى مكانه الثانى وهذه الامور الثلثة ظاهرة الوجود فان مشاهدته

القطر النازل خطا لا يتم الا بهما واما الارتسام الذي يكون من سبب داخل فيحتاج
الى ما يدل على وجوده كما سياتي ولذلك لم يجزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده
اشارة قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة
ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر
في سبب باطن وللحس المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة في معدن التخيل
والتوهم كما كانت هي ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك
قريبا مما يجري بين المرآتين المتقابلتين يريد اقامة الدلالة على وجود الارتسام الخيالي
من السبب الداخلي وتقريره ان الصور التي يشاهدها المبرسمون من المرضى مثلا
والذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلي ممن يعد من الاصحاء ليست
بمعدومة لان المعدوم لا يشاهد ولا بموجودة في الخارج والا لشاهدها غيرهم
فهي مرتسمة في قوة باطنة من شانها ان ترتسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة
بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب تادية الحواس الظاهرة فهو اذن اما
من سبب باطن يعني القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في
سبب باطن يعني النفس التي تتادى منها بواسطة المتخيلة القابلة لتاثيرها الى
الحس المشترك على ما سياتي واذا ثبت هذا ثبت ان للحس المشترك ينتقش من الصور
الجائلة في معدن التخيل والتوهم اي الصور التي تتعلق بها افعال هاتين القوتين
فان المتخيلة اذا اخذت في التصرف فيهما ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من
الصور في الحس المشترك كما كانت هي ايضا تنتقش ايضا في معدن التخيل والتوهم
من لوح الحس المشترك اي ينتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور او
لواحقها فيهما عند حصول تلك الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا يشبه
تعاكس الصور في المرايا المتقابلة هذا ما في الكتاب وقول الفاضل الشارح بجواز
مشاهدة ما لا يكون موجودا في الخارج سفسطة معارض بمثله فان انكار مشاهدة
المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة والقوانين العقلية كافية في الفرق بين
الصنفين **تنبيه** ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان حسي خارجي يشغل
لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يبرزه عن الخيال او يغصبه
عنه غصبا وعقلي باطني او وهمي باطني يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفا فيه
بما يعنيه فيشتغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من
النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة فاذا سكن احد الشاغلين

وبقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فتسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور
محسوسة مشاهدة ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطني يجب ان
يدوم ما دام الراسم والمرتسم موجودين لولا مانع يمنعهما عن ذلك ولما لم يكن
ذلك دائما علم ان هناك مانعا فنبه الشيخ في هذا الفصل على المانع وذكر انه
ينقسم الى مانع القابل عن القبول وهو المانع الحسي فانه يشغل الحس المشترك
بما يورد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطني وكانه
يبرزه عن المتخيلة اي يسلبه عنه سلبا او يغصبه غصبا والى مانع الفاعل
عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهم في ساير الحيوانات فانهما اذا اخذا
في النظر في غير الصور المحسوسة اجبرا المتفكرة والمتخيلة على الحركة فيما يطلبانه و
شغلاه عن التصرف في الحس المشترك فيما يضبطان التخيل او المتفكرة عن الاعتمال
والاعتمال هو العمل مع اضطراب متصرفين فيه بما يعنيهما من الامور المعقولة
او الموهومة اما اذا سكن احد الشاغلين على ما سياتي فربما عجز الشاغل الاخر
عن الضبط فرجع المتخيل الى فعله ولوح الصور في الحس المشترك مشاهدة
واعترض الفاضل الشارح بان الصغير ان امكن ان يقبل الصور الكبيرة من غير
تشويش امكن ان يقبل الحس المشترك الصنفين من الصور وان لم يمكن استحال
ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح العظيمة مدفوع بعد ما مر بما
ذكره في فصل مفرد وهو ان التفات النفس الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات
الى الجانب الاخر **اشارة** النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل
ذات النفس ايضا في الاصل بما ينجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذا
المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخر انجذابا قد دللت عليه فانها
ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها اشتغالا ما على ما نبهت
عليه فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة
الطبيعة شاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك
كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا
معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فيرى في المنام احوال في حكم
المشاهدة يريد ان يذكر الاحوال التي يسكن فيها احد الشاغلين له
المذكورين او كلاهما وبدا بالنوم فان سكون الحس الظاهر الذي هو احد
الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني ايضا

يكون اكثر بان ذلك لان الطبيعة في حالة النوم تشتغل في اكثر الاحوال بالتصرف
في الغذاء وهضمه وتطلب الاستراحة عن ساير الحركات المقتضية للاعياء فتجذب
النفس اليها لسببين احدهما ان النفس لو لم تنجذب اليها بل احدثت في شانها
لتابعتها الطبيعة على امر فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها
مجبولة على تدبير البدن فهي تنجذب بالطبع نحوها لا محالة والثاني ان النوم
بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حالة تعرض للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن
باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس في المرض يكون مشتغلة بمعاونة
الطبيعة في تدبير البدن ولا تتفرغ لشغلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان
في النوم يسكنان ويبقى المتخيلة قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع
عن القبول فلوحت الصور مشاهدة ولهذا قلما يخلو النوم عن رؤيا
اشارة واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب
الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد الضابطين فلم
يستنكران يلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين
ومعناه ظاهر وهذه الحالة اقل وجودا الا ان المرض الذي يكون بهذه الصفة
يكون اقل الوجود ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين ساكنا تنبيه انه كلما كانت
النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد
وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان
اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل منها للجانب الاخر فضلة اكثر فاذا كانت
شديدة القوى كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها
من مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى لما فرغ عن اثبات
ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطني وبيان كيفية ارتسامها
فيها في النوم واليقظة اراد ان ينتقل الى بيان كيفية ارتسامها من
السبب المؤثر في السبب الباطني فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية
للنفس وهي انها كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها كا
كالشهوة عن افعال قوى تقابلها كالغضب ولا اشتغالها بافعال بعض قواها
عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس ولما كانت
القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس
بحسبها غير متناهية قوله انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن

المحاكيات اقل وفي بعض النسخ كان انفعالها عن المجاذبات اقل وهذا
اقرب الى الصواب وكان الاولى تصحيف لها اما على الرواية الاولى فبيانه
ان المتخيلة انما تنتقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما لا يناسبها
بتوسط ما يناسبها بالمحاكاة لا غير وانفعال النفس عن محاكيات المتخيلة يشغلها
عن افعالها الخاصة بها فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان
انفعالها عن المحاكاة قليلة فيجب لا تعارضه المتخيلة في افعالها الخاصة بها
وكان ضبطها لكلا الفعلين اشد واما على الرواية الثانية فمعناه ان النفس
كلما كانت اقوى كان انفعالها عن المجاذبات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة
والغضب والحواس الظاهرة والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما
كانت اضعف كان بالعكس وكذلك الفعل فضله اكثر ثم اذا كانت مرتاضة كان
تحفظها عن مضادات الرياضة اي احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة
بالرياضة واقبالها على ما يقربها اليها اقوى اذا قلت الشواغل الحسية
وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل
الى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش
في الحس المشترك وهذا في حالة النوم او في حالة مرض ما يشغل الحس ويوهن
التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي
هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ فينجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة
فاذا طرأ على النفس نقش انزعج التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لمنبه من هذا
الطاري وحركة التخيل بعد استراحته او وهنه فانه سريع الى مثل هذا التنبيه
واما لاستخدام النفس النطقية له طبعا فانه معاون للنفس عند امثال هذه
السوانح فاذا قبله التخيل حال تزحزح الشواغل عنه انتقش في لوح الحس المشترك
يكون للنفس فلتات اي فرص يجدها النفس فجاة وساح اي جرى والتزحزح
التباعد والمعنى ان الشواغل الحسية اذا قلت امكن ان يجد النفس فرصة اتصال
بالعالم القدسي بغتة تخلص فيها عن استعمال التخيل فترتسم فيها شيء من الغيب
على وجه كلي وتتادى اثره الى التخيل فتصور التخيل في الحس المشترك صورا جزئية
مناسبة لذلك المرتسم العقلي وهذا انما يكون في احدى حالتين احدهما
النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل قد يوهنه
اما المرض واما تحلل آلته اعني الروح المنصب في وسط الدماغ بسبب كثرة

الحركة الفكرية واذا وهن التخيل سكن وتفرغ النفس عنه وتتصل بعالم القدس
بسهولة فان ورد على النفس سانح غيبي تحرك التخيل اليه بسبب احد امرين احدهما
تعوده الى التخيل وهو انه اذا استراح فرّ الكلال له وكان الوارد امرا غريبا منها
تنبّه له لكونه بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة وثانيهما تعوده الى النفس و
هو ان النفس تستعمل التخيل بالطبع في جميع حركاتها وافعالها فاذا قبلها التخيل و
كانت الشواغل متباعدة بسبب النوم او المرض انتقش منه في لوح الحس المشترك اشارة
واذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا
الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما يرد الاثر الى الذكر فيقف هناك وربما
استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك
الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة
مثل ما قد يفعله الوهم في المرضى والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار
الاثر مشاهدا مبصرا او هتافا او غير ذلك وربما تمكن مثالا موفور الهيئة او
كلاما محصل النظم وربما كان في اجل احوال الزينة مثال الاثر النازل الى الذكر
الواقف هناك قول النبي صلى الله عليه واله ان روح القدس نفث في روعي كذا
وكذا ومثال استيلاء الاثر والاشراق في الخيال والارتسام الواضح في الحس
المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم السلم من مشاهدة صور الملائكة واستماع
كلامهم وانما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين توهمهم الفاسد وتخيلهم
المحرف الضعيف ويفعله في الاولياء والاخيار نفوسهم القدسية الشريفة
القوية فهذا اولى واحق بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يكون مختلفا في
الضعف والشدة فمنه ما يكون بمشاهدة وجه او حجاب فقط ومنه ما يكون
باستماع صوت هاتف فقط يقال هتف به اي صاح ومنه ما يكون بمشاهدة
مثال موفور الهيئة او استماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون في اجل احوال
الزينة وفي بعض النسخ في احل احوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه
الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة تنبيه ان القوة المتخيلة جبلت
محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من شيء الى
شبيهه او الى ضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب وللتخصيص اسباب جزئية لا محالة
وان لم نحصلها نحن باعيانها ولو لم تكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما
نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا الحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه

تتعالى
وفي تذكر امور منسية وفي مصالح اخرى فهذه القوة تزعجها كل سانح الى هذا الانتقال
او تضبط وهذا الضبط اما لقوة من معارضة النفس ولشدة جلاء الصورة
المنتقشة فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف
عن التلدد والتردد ضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة وكما
يفعل الحس ايضا ذلك محاكاة المتخيلة للهيئات الادراكية كمحاكاتها الخيرات و
الفضائل بصور جميلة ومحاكاتها الشرور والرذائل باضدادها ومحاكاتها
للهيئات المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفر وغلبة السوداء
بالالوان السود فقوله ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود
الوسطى او مستليحا للحدود الوسطى مستنتجا ان اظهرهما الاخير لان المطلب
النتيجة منه وما يجري مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى في القياسات
الاستثنائية او ما يشبه الاوسط في الاستقراآت والتمثيلات والمصالح الاخرى
التي ذكرها هي ما تقتضيه التعقل والذكر من الامور الجزئية التي ينبغي ان يفعل
او لا يفعل فهذه القوة يعني المتخيلة يزعجها اي تقلعها وتحركها بشدة كل
سانح من خارج او باطن الى هذا الانتقال او تضبط اي الى ان تضبط و
للضبط سببان احدهما قوة النفس المعارضة لذلك السانح فانها اذا
اشتغلت وقفت التخيل على ما تريده وتمنعه ان يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب
الرأي حال تفكرهم في مرئياتهم وثانيهما شدة ارتسام الصورة في الخيال
فانه صارف للتخيل عن التلدد اي الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد
اي الذهاب قداما وورآء كما يفعل الحس ايضا ذلك عند مشاهدة حالة غريبة
يبقى اثرها في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت
ادراكاتها تقاصرت عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض من ايراد
هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان العلة في احتياج بعض ما يرتسم في الخيال
من الامور القدسية حالتي النوم واليقظة الى تعبير وتاويل كما سياتي
اشارة فالاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون
ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك
فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويخلي عن التصريح فلا يضبطه
الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا جدا ويكون
النفس عند تلقيه رابطة الجاش فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا

ودام الآ

وقد يكون النفس بها معنية فيرتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالاستيلات
وليس انها تعرض لك ذلك في هذه الآثار فقط بل وفيما تباشره من افكارك
يقظان فربما انضبط فكرك في ذكرك وربما انقلع عنه الى اشياء متخيلة تنسيك
مهمك فتحتاج الى ان تحلل بالعكس وتصير عن السانح المضبوط الى السانح الذي
يليه منتقلا عنه اليه وكذلك الى اخر فربما اقتنص ما اضلّ منه ثمة لا قد ورثما
انقطع عنه وانما يقتنصه بضرب من التحليل والتأويل للآثار الروحانية التي
للنفس في النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها او شدته وقد ذكر الشيخ
منها ثلثة ضعيف لا يبقى له اثر يذكره ومتوسط ينتقل عنه التخيل ويمكن ان يرجع
اليه وقوي يكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش اي ثابتة شديدة القلب ويكون
معنية بها فيحفظ ولا يزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست لهذه الآثار فقط بل
ولجميع الخواص السانحة على الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها ما ينتقل وينسا
وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل والى ما لا يمكن ذلك فما كان
من الاثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حالة يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان
الهاما او وحيا صراحا او حلما لا يحتاج الى تأويل وتعبير وما كان قد بطل هو و
بقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات
والعادات الوحي الى التأويل والحلم الى التعبير الصراح الخالص وانما يختلف التأويل
والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات والعادات لان الانتقال التخيلي لا يفتقر
الى تناسب حقيقي انما يكفي فيه تناسب ظني او وهمي وذلك يختلف بالقياس
الى كل شخص ويختلف ايضا بالقياس الى شخص واحد في وقتين او بحسب عادتين و
باقي الفصل ظاهر وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا
المطلوب اشارة انه قد تستعين بعض الطبايع بافعال تعرض معها للحس حيرة و
للخيال وقفة فتستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد وجهه الوهم الى
غرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الاتراك انهم اذا فزعوا
الى كاهنهم في تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد
يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمعون يضبطون ما يلفظه ضبطا حتى يبنوا عليه
تدبيرا ومثل ما يشغل بعض من يستنطق في هذا المعنى بتأمل شيء شفاف مرعش
للبصر برجرجته او مدهش اياه بشفيفه ومثل ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق
او باشياء تترقرق وباشياء تمور فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير

وما يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه اخبار لا طبع وفيه حيرتهما اهتبال الفرصة الخلسة
المذكورة واكثر ما يؤثر هذا ففي طباع من هو بطباعه الى الدهش اقرب وبقبول
الاحاديث المختلطة اجدر كالبله من الصبيان وربما اعان على ذلك الاسهاب
في الكلام المخلط والايهام لمسيس الجن وكل ما فيه تحير وتدهيش واذا اشتد
توكل الوهم بذلك الطلب يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمحان الغيب
ضربا من ظن قوي وتارة يكون شبيها بخطاب من جني او هتاف من غايب وتارة
يكون مع ترائي شيء للبصر مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة يؤثر اي
يروى والشد الحثيث العدو والمسرع ولهث الكلب اذا اخرج لسانه من التعب او
العطش وكذلك الرجل اذا اعيى والرعش الرعدة وارعشه اي رعده و
الرجرجة الاضطراب والدهش التحير وادهشه اي حيره وترقرق اي تلألأ
ولمع وتمور مورا اي تموج موجا واهتبال الفرصة اي اغتنامها والاسهاب اكثار
الكلام والمسيس المس يقال للذي به مس من جنون ممسوس والتوكل اظهار
العجز والاعتماد على الغير وفلان يكاتح الامور اي يباشرها بنفسه واما الاشياء
التي ذكرها مما يشغل بتأمله من يستنطق في تقدمة معرفة فالشيء الشفاف المرعش
للبصر برجرجته يكون كالبلور المضلع او الزجاجة المضلعة اذا ادير بحيال
شعاع الشمس والشعلة القوية المستقيمة والمدهش للبصر بشفيفه يكون كالبلور
الصافي المستدير واما اللطخ من سواد براق فهو كلطخ بالدهن الابهام بالدهن و
بالسواد المشبث بالقدح حتى يصير اسود براقا ويقابل به الشيء المضيء كالسراج
فانه يحير الناظر اليه والاشياء التي تترقرق فكالزجاجة المدورة المملوة ماء
الموضوعة بحيال الشمس والشعلة والاشياء التي تمور فكالماء الذي يتموج شديدا
في اناء او غيره لالحاح النفخ او الريح عليه او للغليان الشديد وما يشبهه و
باقي الكلام ظاهر والغرض من ايراد هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور
فيما مضى من الفصول بما يجري مجرى الامور الطبيعية اعلم ان هذه الاشياء
ليس على سبيل القول بها والشهادة لها انما هي ظنون امكانية صير اليها من امور
عقلية فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبت طلب
اسبابها ومن السعادات المتفقة لمحبي الاستبصار ان يعرض لهذه الاحوال في

واطمأنت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما يريد ارباه منها وذلك من اهم الفوايد واعظم المهمات ثم انى لو قصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل قيل ربات القوم ربا اى رقبتهم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف وهذه استعارة لطيفة للعقل المطلع على الغيب بالقياس الى ساير القوى وباقى الفصل ظاهر هذا اخر كلامه فى كيفية الاخبار عن الغيب تنبيه ولعلك قد يبلغك عن العارفين اخبار تكاد تاتى بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا او استشفى لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه آخر او دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان او السيل والطوفان او خشع لبعضهم سبع او لم ينفر منه طاير ومثل ذلك مما لا ياخذ فى طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه الاشياء اسبابا فى اسرار الطبيعة وربما يتاتى لى ان اقص بعضها عليك لما فرغ عن بيان الايات الثلثة المشهورة التى تنسب الى العارفين وغيرهم من الاولياء اراد ان ينبه على اسباب ساير الافعال الموسومة بخوارق العادة فذكرها فى هذا الفصل وذكر اسبابها فى الفصل الذى يتلوه وانما قال يكاد تاتى بقلب العادة ولم يقل تاتى بقلب العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف على عللها الموجبة اياها خارقة للعادة انما هى خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن الطوفان موت يقع فى البهايم اما الموتان على وزن الحيوان فهو ما يقابل الحيوان من المقتنيات وهو غير مناسب لهذا الموضع [illegible] اليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من العلاقة الاخرى وقد علمت ان هيئة تمكن العقد منها وما يتبعه فقد تتادى الى بدنها مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهم الماشى على جذع معروض فوق فضاء يفعل فى ازلاقه ما لا ينفعل وهم مثله والجذع على قرار ويتبع اوهام الانسان تغير مزاج مدرج او دفعة او ابتداء مرض او افتراق منها فلا تستبعدن ان تكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تاثيرها بدنها ويكون لقوتها كانها نفس ما للعالم [illegible] فى تكيفه مزاجه [illegible]

عشقها لازمها وهى دعته الى نفسها والى الالتذاذ بمعاشرتها ونهاه ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معا الى ما وراء بحر المغرب وكان للملك آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها وتصرف فيها اليها فاطلع بها عليهما ورق لهما واعطاهما ما عاشا به واهملهما مدة ثم انه غضب من تمادى سلامان فى ملازمة المراة فجعلهما بحيث يشتاق كل منهما الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه يراه فتعذبا بذلك وفطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا ونبهه ابوه على انه لا يصل الى الملك الذى رشح له مع عشق ابسال الفاجرة والفه بها فاخذ سلامان وابسال كل منهما يد صاحبه والقيا نفسيهما فى البحر فخلصته روحانية الماء بامر الملك بعد ان اشرف على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان ففزع الملك الى الحكيم فى امره فدعاه وقال اطعنى اوصلك ابسال الى اليك فاطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك رجاء وصالها الى ان صار مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة فاراها الحكيم بدعوته لها فشغفها حبا وبقيت معه ابدا تنفر عن خيال ابسال واستعد للملك بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك واحدا للملك وواحدا لنفسه ووضعت هذه القصة مع جثتيهما فيهما ولم يمكن احدا من اخراجها غير ارسطو فانه اخرجها بتعليم افلاطون وسد الباب وانتشرت القصة ونقلها حنين بن اسحق من اليونانى الى العربى وهذه قصة اخترعها احد من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ اليه على وضع لا تعلق بالطبع وهى غير مطابقة لذلك لانها تقتضى ان يكون الملك العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذى يفيض عليه مما فوقه وسلامان هو النفس الناطقة فانه افاضها من غير تعلق بالجسمانيات وابسال هو القوة البدنية الحيوانية التى بها تستكمل النفس وبالغها وعشق سلامان لابسال ميلها الى اللذات البدنية ونسبته ابسال الى التجرد تعلق غير النفس المتعينة بمبادئها بعد مفارقة النفس وهربهما الى ما وراء بحر المغرب انغماسهما فى الامور الفانية البعيدة عن الحق واهمالهما مدة مرور زمان عليهما كذلك وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن افعالها بعد سن الانحطاط ورجوع سلامان الى ابيه التفطن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل والقاء نفسيهما فى البحر تورطهما فى الهلاك اما البدن فلانحلال القوى والمزاج واما النفس فلمشايعتها اياها وخلاص سلامان بقاؤها بعد البدن واطلاعه على صورة الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه على سرير الملك وصولها الى كمالها الحقيقى

المرهان الباقيان على مرور الدهر الصورة والمادة الجسمانيتان هذا تاويل القصة
وسلامان مطابق لما عنى الشيخ اما ابسال فغير مطابق لانه اراد به درجة العارف
في العرفان وههنا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال بهذا الوجه ليس لهذه القصة
مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول الى فهم غرضه
منها واما القصة الثانية وهي وقعت الي بعد عشرين سنة من اتمام الشرح وهي
منسوبة الى الشيخ وكانها هي التي اشار الشيخ اليها فان ابا عبيد الجوزجاني في فهرست
تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال له وحاصل القصة ان سلامان وابسال
كانا اخوين شقيقين وكان ابسال اصغرهما سنا وقد تربى بين يدي اخيه ونشا
صبيح الوجه عاقلا متادبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امراة سلامان و
قالت لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار عليه سلامان بذلك
وابى ابسال من مخالطة النساء فقال له سلامان ان امراتي لك بمنزلة ام ودخل عليها
واكرمته واظهرت عليه بعد حين في خلوة عشقها له فانقبض ابسال من ذلك وعرف
انه لا يطاوعها فقالت لسلامان زوج اخاك باختي فملكها به وقالت لاختها انما
زوجتك بابسال لتكون لك خاصة دوني بل لكي اساهمك فيه وقالت لابسال
ان اختي بكر حيية لا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها الا بعد ان تستانس بك وليلة
الزفاف باتت امراة سلامان في فراش اختها فدخل ابسال عليها فلم تملك نفسها
فبادرت تضم صدرها الى صدره فارتاب ابسال وقال في نفسه ان الابكار الخفرات
لا تفعلن مثل ذلك وقد تغيم السماء في الوقت بغيم فلاح منه برق ابصر بضوئه
وجهها فازعجها وخرج من عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان اني اريد
ان افتح لك البلاد فاني قادر على ذلك واخذ جيشا وحارب امما وفتح البلاد لاخيه
برا وبحرا وشرقا وغربا من غير منة عليه وكان اول ذي قرنين استولى على وجه
الارض ولما رجع الى وطنه وحسب انها نسيته عاودت الى المعاشقة وقصدت
معانقته فابى وازعجها وظهر لهم عدو فوجه سلامان ابسال اليه في جيوشه و
فرقت المراة في رؤسا الجيش اموالا ليرفضوه في المعركة ففعلوا وظفر به الاعداء و
تركوه جريحا وبه دما حسبوه ميتا فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش و
القمته حلمة ثديها واغتذى بذلك الى ان انتعش وعوفي ورجع الى سلامان وقد
احيط به واذلوه وهو حزين من فقد اخيه فادركه ابسال واخذ الجيش والعدة
وكر على الاعداء وبددهم واسر عظيمهم وسوى الملك لاخيه ثم واطات المراة

المباهة قرعه زدن

الخفرات جمع الخفرة شديدة الحيا

الازعاج از جاى بر انگيختن

العدة ما اعددته لحوادث الدهر من المال والسلاح ... عدة وعتاد

البدد پراكنده كردن

الكرار كردانيدن

لطابخه وطاعمه واعطتهما مالا ليسقياه السم وكان صديقا كبيرا حسبا ونسبا وعلما
وعملا واغتم من موت اخيه واعتزل من ملكه وفوض الى بعض معاهديه وناجى ربه
فاوحى اليه جلية الحال فسقى المراة والطابخ والطاعم ثلثتهم ما سقوا اخاه ودرجوا
هذا ما اشتمل عليه القصة وتاويلها ان سلامان مثل النفس الناطقة وابسالا مثل العقل
النظري المترقي الى ان حصل عقلا مستفادا وهو درجتها في العرفان ان كانت تترقى
في الكمال وامراة سلامان القوة البدنية الامارة بالشهوة والغضب المتحدة بالنفس
صايرة شخصا من الناس وعشقها لابسال ميلها الى تسخير العقل كما سخرت ساير القوى
لتكون مؤتمرا لها في تحصيل مآربها الفانية واباؤه انجذاب العقل الى عالمه واختها التي
املكتها ابدا القوة العملية المسماة بالعقل العملي المطيع للعقل النظري وهو النفس المطمئنة
وتلبيسها نفسها بدل اختها تسويل النفس الامارة مطالبها الخسيسة وترويجها
على انها مصالح حقيقية والبرق اللامع من الغيم المظلم هو الخطفة الالهية التي تسنح
في اثناء الاشتغال بالامور الفانية وهي جذبة من جذبات الحق وازعاجه للمراة اعراض
العقل عن الهوى وفتحه البلاد لاخيه اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت
والملكوت وترقيها الى العالم الالهي وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها في
مصالح بدنها وفي نظم امور المنازل والمدن ولذلك سماه باول ذي قرنين فانه
لقب لمن كان يملك الخافقين ورفض الجيش له انقطاع القوى الحسية والخيالية
والوهمية عنها عند عروجها الى الملا الاعلى وفتور تلك القوى لعدم التفاتها
اليها وتغذيته بلبن الوحش افاضة الكمال عليه مما فوقه من المفارقات لهذا
العالم واختلال حال سلامان لفقده اضطراب النفس عند اهمالها تدبيرها
شغلا بما فوقها ورجوعها الى اخيه التفات العقل الى انتظام مصالحها في تدبيرها
البدن والطابخ هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام والطاعم هو القوة
الشهوية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن وتواطؤهم على هلاك ابسال اشارة الى
اضمحلال العقل في ارذل العمر مع استعمال النفس الامارة اياهما لازدياد الاحتياج
بسبب الضعف والعجز واهلاك سلامان اياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية
اخر الامر وزوال هيجان الغضب والشهوة وانكسار عاديتهما واعتزاله الملك و
تفويضه الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف غيرها
وهذا التاويل مطابق لما ذكره الشيخ ومما يؤيد انه قصد هذه القصة انه ذكر في رسالته
في القضا والقدر قصة سلامان وابسال وذكر فيها حديث لمعان البرق من الغيم المظلم

الذى الهم لابسال وجه امراة سلامان حتى اعرض عنها هذا ما اتضح لنا من امر هذه
القصة وما اوردنا القصة بعبارة الشيخ لئلا يطول الكتاب تنبيه المعرض عن متاع الدنيا
وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما
يخص باسم العابد والمنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق
فى سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض طالب الشئ يبتدئ باعراض
عما يعتقد انه يبعد عن المطلوب ثم باقبال على ما يعتقد انه يقرب اليه وينتهى عند وجدان
المطلوب فطالب الحق يلزمه فى الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لا سيما ما يشغله عن
الطلب اعنى متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه يقربه من الحق وهو عند الجمهور
افعال مخصوصة هى العبادات وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار والتبرى و
التولى باعتبار ثم انه اذا وجد الحق فاول درجات وجدانه هى المعرفة فاذن احوال
طلاب الحق هى هذه الثلثة ولذلك ابتدأ الشيخ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال قد توجد
فى الاشخاص على سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاغراض
والاجتماعات الثنائية تكون ثلثة والثلثية واحدة والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد
يتركب بعض هذه مع بعض الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشترى
بمتاع الدنيا متاع الاخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر
على كل شئ غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل فى الدنيا
لاجرة ياخذها فى الاخرة هى الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى
نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير
مسالمة للسر الباطن حين ما يستجلى الحق لا تنازعه فيخلص السر الى الشروق
الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من
الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا فى سلك القدس لما اشار الى وجود
التركب بين الاحوال الثلثة اراد ان يبين غرض العارف وغير العارف من
الزهد والعبادة ليتمايز الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة من غير
العارف معاملتان فان الزاهد غير العارف يجرى مجرى تاجر يشترى متاعا
بمتاع والعابد غير العارف يجرى مجرى اجير يعمل عملا لاخذ اجرة فالفعلان
مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف فزهده فى الحالة التى يكون فيها
متوجها الى الحق معرضا عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق ايثارا لما قصده
وفى الحالة التى يكون فيها ملتفتا من الحق الى ما سواه تكبر على كل شئ غير الحق

الاخرى

استحقارا لما دونه واما عبادته فارتياض لهممه التى هى مبادى ارادته وعزائمه الشهوية
والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه الخيالية والوهمية ليجرها جميعا عن الميل الى العالم
الجسمانى والاشتغال به الى العالم العقلى مشيعة اياه عند توجهه الى ذلك العالم و
لتصير تلك القوى معودة لذلك التشييع فلا ينازع العقل ولا يزاحم السر حالة
المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم ويكون جميع ما تحته من الفروع والقوى
منخرطة معه فى سلك التوجه الى ذلك الجانب لما لم يكن الانسان بحيث
يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة آخر من بنى جنسه وبمعارضة تجريان بينهما
يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد
كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه
شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على انها
من عند ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير فوجب
معرفة المجازى والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة
المذكرة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة
الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم فى الدنيا الاجر الجزيل
فى الاخرى ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التى خصوا بها فيما هم مولون
وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم اقم
واستقم لما ذكر فى الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما تصدران عن غير
العارف لاكتساب الاجر والثواب الاخروى اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب
المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع عليهما
واثبات ذلك مبنى على قواعد وتقريرها ان نقول الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه
لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله من اولاده الصغار
وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا فى مدة لا يمكن ان يعيش
تلك المدة فاقدا اياها او يتعسر ان امكن لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون
فى تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعارضة وهى ان يعمل
كل واحد مثل ما يعمله اخر ومعاوضة وهى ان يعطى كل واحد صاحبه من عمله بازاء
ما ياخذه منه من عمله فاذن الانسان بالطبع محتاج فى تعيشه الى اجتماع مؤد الى
صلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدنى بالطبع والتمدن فى اصطلاحهم
هو هذا الاجتماع وهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا

فى اثبات النبوة والشريعة

ومعاوضة ص

قاعدة

اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد نشتهى ما يحتاج اليه ويغضب على من
نراحمه فى ذلك وتدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج
ويختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن
لابد منهما والمعامله والعدل لا تتناول الجزئيات الغير المحصوره الا اذا كانت لها
قوانين كلية وهى الشرع فاذن لابد من شريعة والشريعة فى اللغة مورد الشاربه
وانما سمى المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة فى الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية ثم
نقول والشرع لابد له من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذى
ينبغى وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا فى وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه
فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون فى قبول
الشريعة واستحقاق الطاعة انما يتقرر بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عند
ربه وتلك الايات هى معجزاته وهى اما قولية واما فعلية والخواص للقولية اطوع
والعوام للفعلية اطوع ولا يتم الفعليه مجردة عن القوليه لان النبوة والاعجاز
لا يحصلان من غير دعوة الى خير فاذن لابد من شارع هو نبى ذو معجزة وهذه
قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع
فى امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه
بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصى ثواب وعقاب
اخرويان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا
تنتظم بدون ذلك انتظامها به فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسيئ جزاء من عند
الاله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم
ووجب ان يكون معرفة المجازى والشارع واجبة على الممتثلين للشريعة فى الشريعة
والمعرفة العامية قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة فوجب ان يكون معها سبب
حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما انما يكون عبادة
مذكرة للمعبود متكررة فى اوقات متتالية كالصلوة وما يجرى مجراها فاذن يجب
ان يكون النبى داعيا الى التصديق بوجود خالق قدير خبير والى الايمان بشارع
مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد اخرويين والى القيام
بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لقوانين شرعية
يحتاج اليها الناس فى معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم
لحيوة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر فى العناية الاولى لاجله

لاحتياج الخلق اليه فهو موجود فى جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو نفع
لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف لممتثلى الشرع الى هذا النفع العظيم الدنياوى
الاجر الجزيل الاخروى حسب ما وعدوه واضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل والاجر
الآجل الكمال الحقيقى المذكور فانظر الى الحكمة وهى تبقية النظام على هذا الوجه ثم
الى الرحمة وهى ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهى الابتهاج
الحقيقى المضاف اليهما لحظ جناب مفيض هذه الخيرات جنابا يبهرك عجائبه اى
تغلبك وتدهشك ثم انما اى تم الشرع واستمر اى نجح التوجه الى ذلك الجناب القدسى
واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب فى قولكم لما احتاج الناس الى
شارع وجب وجوده الوجوب الذاتى فهو محال وان عنيتم به انه وجب على الله
تعالى كما يقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم به ان ذلك سبب للنظام [ان الواجب بالغير واحد]
الذى هو خير ما وهو تعالى مبدأ لكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا
باطل لان الاصلح ليس بواجب ان يوجد والا لكان الناس كلهم مجبولين على
الخير فان ذلك اصلح وايضا قولكم المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله غير
لايق بكم لان سبب المعجزات عندكم امر نفسانى يحصل للانبياء ولاضدادهم من
السحرة كما يجيء فى النمط العاشر ويمتاز النبى عن ضده بدعوته الى الخير دون
الشر والتمييز بين الخير والشر عقلى فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها
انبياء وايضا القول بان المعجز دال على صدق صاحبه مبنى على القول بالفاعل
المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب
على المعاصى لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصى عندكم هو ميل نفسه
المشتاقة الى الدنيا مع فواتها عنها ويلزمكم ان نسيان العاصى لمعصيته يقتضى
سقوط عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان نقول استنادد
الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه [عند الحكماء]
المذكور كاف فى اثبات انية تلك الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها
كتربيض بعض الاسنان مثلا بصلاحيه المضغ التى هى غاياتها فلو لا كون تلك
الغاية مقتضية لوجود المعلل لما صح التعليل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب
فنقول عليه الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض والاول
واجب دون الثانى وليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما
مر واما عن الثانى فبان نقول الامور الغريبة التى منها المعجزات قولية وفعلية

كامر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اقتران الفعلية بالقوة القبلية
خاص بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مضافا الى ما مر من
القوة في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي آثار لنفوس الانبياء دالة على
كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول ارتكاب
المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية لتعذبها ونسيان الفعل لا
يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضيا لسقوط العقاب ثم اعلم ان جميع ما ذكره
الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا به انما هي امور
لا يكمل النظام المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد الا بها والانسان
يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري وان كان ذلك
النوع منوطا بتغلب او ما يجري مجراه والدليل على ذلك تعيش سكان اطراف
العمارة بالسياسات الضرورية **اشارة** العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره و
لا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة
اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو
الداعي وهو المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة الى شيء غيره وهو
الغاية وهو المطلوب دونه لما ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد و
العبادة واثبت مبادي غرض غيره اعني الثواب والعقاب اشار في هذا الفصل
الى غرض العارف فيما يقصده فنقول للعارف لكمال الحقيقي حالتان بالقياس
اليه احديهما لنفسه خاصة وهي محبته لذلك الكمال والثانية لنفسه وبدنه
جميعا وهي حركته في طلب القربة اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن
الثاني بالتعبد وذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعلقان بالحق الاول جل
ذكره لذاته ولا يتعلقان لغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا
لاجل الحق ايضا فقوله العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره بيان لتعلق ارادته
بالحق لذاته وقوله ولا يؤثر شيئا على عرفانه اي لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه فان
الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف على ما صرح به فيما
يجيء وهو قوله من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني وهو كل ما هو مؤثر و
لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره العرفان وانما اختص العارف بانه لا يؤثر شيئا
غير الحق على العرفان لان غير العارف يؤثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب
على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يؤثر شيئا عليه الا

ليس بمؤثر صح
وذلك الغير هو الحق لا
غيره فاذن الحق مؤثر
على صح

الحق الذي

الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه وقوله وتعبده له فقط اشارة الى
تعلق عبادة العارف ايضا بالحق فقط فان قيل هذا ينافي ما ذكره فيما مر وهو ان
عبادة العارف رياضة لقواه ليجرها الى جناب الحق وهو غيره فان جر القوى
الى جناب الحق ليس هو الحق ذاته قلنا مراده ليس ان العارف لا يقصد في تعبده
غير الحق مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد الحق
بالذات ويقصد ان يقصد غيره بالعرض ولاجل الحق كما مر وهذا الحكم من حيث
ملاحظة العارف نفسه بالقياس الى الحق الاول الذي هو مراده لذاته
ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الآخر وجب استناد
العبادة الى الحق الاول واجبا من الجهتين اما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس الى
العبادة فلما ذكره في قوله ولانه مستحق للعبادة واما باعتبار ملاحظة العبادة
الى الحق فلما ذكره في قوله ولانها نسبة شريفة اليه وذكر الفاضل الشارح في هذا
الموضع ان معبود العارفين يكون اما الذات الحق او صفة من صفاته او الكمل
انفسهم وهي طبقات ثلثة مترتبة اشار الشيخ الى الاولى بقوله وتعبده له فقط
والى الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله ولانها نسبة
شريفة اليه اقول في هذا التفسير تجويز ان يكون للعارف معبود بالذات
غير الحق وباقي الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى كون غرض العارف
مخالفا لاغراض غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اي لا لرغبة في الثواب او رهبة من
العقاب وبين فساد كون ذلك غرضا بالقياس الى العارف بقوله وان كانتا
اي وان كانت الرغبة والرهبة المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب
المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه هو الداعي الى عبادة الحق وفيهما مطلوب
عابد الحق ويكون الحق غير الغاية بل الواسطة الى نيل الثواب والخلاص من
العقاب اللذين هو الغاية المقصودة وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات
لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح من الناس من احال القول
بكون الله تعالى مرادا لذاته وزعم ان الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات لانها
تقتضي ترجيح احد طرفي المراد على الآخر وذلك لا يعقل الا في الممكنات قال و
الشيخ ايضا برهن في اول النمط السادس ان كل من يريد شيئا فلا بد وان يكون
حصوله للمريد اولى من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول ف
بني عليه ان كل مريد مستكمل فاذن كل من اراد الله لم يكن مراده هو الله بل

استكمال ذاته واجاب عنهما بانهما مصادرة على المطلوب لانهما مبنيان على ان الارادة
لا تتعلق الا بالممكن والا بما يستكمل به المريد وهو ما ادعاه المعترض ونحن نقول
انها تتعلق بالله لا بشئ غيره وايضا اقول في بيانه الارادة المتعلقة بما يفعله المريد
تقتضي امكان المراد او كمال المريد لا لتعلق الارادة به بل لكونه فعلا او لكونه
مستحصلا للمريد بارادته وههنا ليس المراد كذلك فاذن سقط الاعتراضان

اشارة المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها
انما معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله
بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا
عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا
يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك
من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات
لذات الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا ليستاجل اضعافها وانما
يعبد الله ويطيعه ليخوله في الآخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهي ومشرب هني
ومنكح بهي اذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه الا الى لذات قبقبه و
ذبذبه والمستبصر بهداية القدس في شجون الايثار وقد عرفت اللذة الحق وولى
وجهه سمتها مترحما على هذا الماخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده
مبذولا له بحسب وعده المخدج الناقص يقال اخدجت الناقة اذا جاءت بولدها
ناقص الخلقة والولد مخدج والحنون المشتاق وحنكة السن وحنكه واحتنكه اي
احكمته التجارب فهو محنك ومحتنك وازور عنه اي عدل عنه وعاف الطعام
او الشراب اي كرهه فلم يتناوله وعكف على الشئ اقبل عليه مواظبا وخوله الله
الشئ اي ملكه اياه وبعثر عنه اي كشف عنه وطمح ببصره الى الشئ ارتفع والقبقب
البطن والذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي صلى الله عليه وآله
من وقي شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقي واللقلق اللسان والشجون جمع
شجن وهو طريق الوادي والكد الشدة في العمل وطلب الكسب والغرض من هذا
الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة في تحصيل شئ آخر غيره وهو من
تنزه في الدنيا وتعبد الحق رغبة في الثواب او رهبة عن العقاب ووجه العذر
بيان نقصه في ذاته وفي عبارات الشيخ لطايف كثيرة يتبين للمتأمل فيها منها
وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو نقصان لا يمكن ان يزول ومنها

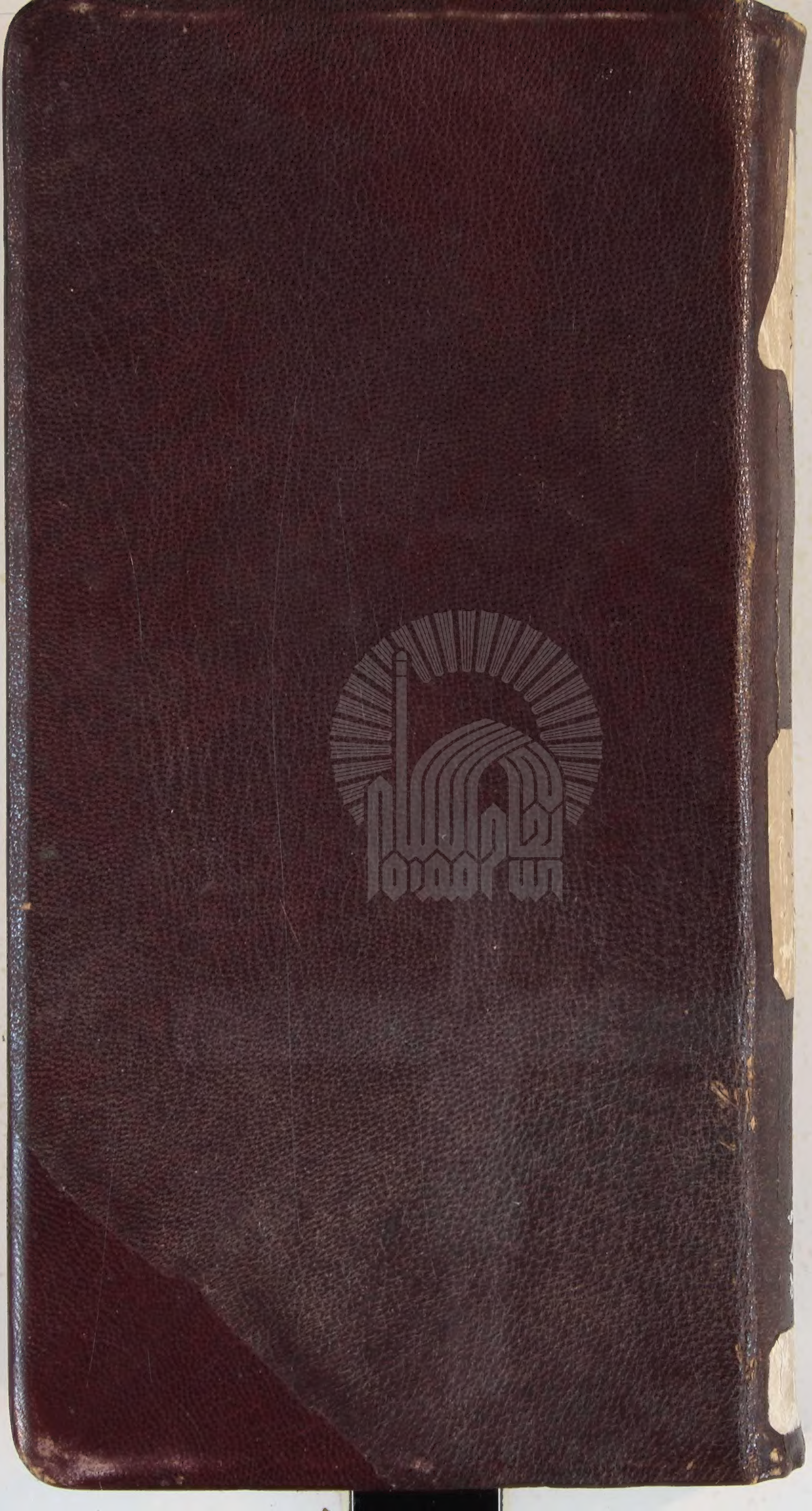
تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالاعمى الذي يطلب شيئا فانه يعلق يده
بما يليه سواء كان ما اعلق به يده مطلوبا او لم يكن ومنها التنبيه على ان الزهد
غير العارف زهد عن كره فهو مع كونه في صورة الزهاد احرص الخلق بالطبع على
اللذات الحسية فان التارك شيئا ليستاجل اضعافه اقرب الى الطمع منه الى القناعة
ومنها نسبة همته الى الدناءة والضعة فان قوله لا مطمح لبصره مشعر بدنو
منزله من ان يستحق تلك اللذات الخسيسة ومنها التعبير البالغ في تخسيس لذة
البطن والفرج بالذكر في آخر الفصل ان هذا الناقص المرحوم ينال ما رجوه وطلبه
بكده من اللذات الحسية حسب وعد الانبياء عليهم السلام وقد اشار الى كيفية ذلك
في النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هي موضوعات
لتخيلاتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التي تليق بهم اشارة اول درجات
حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني
او الساكن النفس الى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك
سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد
اعتراه اي غشيه واعتلاق العروة اي الاعتصام بها واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر
مطالب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة في سلوكهم طريق الحق من بدو حركاتهم
الى نهايتها التي هي الوصول اليه تعالى ويشرح ما يسنح لهم في منازلهم فذكرها في احد
عشر فصلا متوالية اولها هذا الفصل وهو مشتمل على ذكر مبادي حركاتهم فذكر ان
الارادة هي اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم وهي المبدأ القريب من الحركة و
مبدأها تصور الكمال الذاتي الخاص بالمبدأ الاول الفايضة آثاره على المستعدين
من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس
سواء كان يقينيا مستفادا من قياس برهاني او كان ايمانيا مستفادا من قبول
قول الائمة الهادين الى الله فان كل واحد منهما اعتقاد يقتضي تحريك صاحبه في
طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق عرفها بانها حالة تعتري
به الاستبصار او العقد المذكور ثم صرح بانها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى
التي لا تزول ولا تتغير فهي مبدأ حركة السر الى العالم القدسي وغايتها نيل روح
الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر في النمط الثالث ان للحركة الارادية
الحيوانية اربعة مبادي مترتبة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة او الغضب
ثم العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى المؤثرة المنبثة في الاعضاء والحركة

المذكورة ههنا ارادية لكنها ليست بحيوانية فلهما من المبادى المذكورة الاولى وهى
ما عبّر عنه بالاستبصار او العقد المقارن لسكون النفس والثانية والثالثة وهما
ما عبّر عنهما بالارادة وانما اتحدتا ههنا لانهما لا يتباينان الا عند اختلاف الدواعى
والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس الذى اشترط ههنا وسقطت
الرابعة لان هذه الحركة ليست جسمانية والفاضل الشارح فى تفسير هذا الفصل
اصناف طلاب الحق والرياضات اللايقة بكل صنف وذلك غير مناسب لما ذكر
إشارة ثم انه يحتاج الى الرياضة والرياضة موجهة الى ثلث اغراض الاول تنحية
ما دون الحق عن مستن الايثار والثانى تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة
لتجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسى منصرفة عن
التوهمات المناسبة للامر السفلى والثالث تلطيف السر للتنبيه والاول يعين عليه
الزهد الحقيقى والثانى يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ثم
الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من
الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قايل زكى بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت
رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذى يامر به
شمايل المعشوق ليس سلطان الشهوة مستن الايثار طريقه والمشفوعة المقرونة
وكلام رخيم اى دقيق يقال رخم صوته اى لينه والشمايل بالكسر الخلق وجمعه
شمايل والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة وبيان اغراض
الرياضة وانا اذكر قبل الخوض فى التفسير ماهية الرياضة فاقول رياضة البهايم منعها
عن اقدامها على حركات لا يرتضيها الرايض واجبارها على ما يرضيه ليتمرن على
طاعته والقوة الحيوانية التى هى مبدا الادراكات والافاعيل الحيوانية فى
الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة
تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان تثيرهما المتخيلة والمتوهمة بسبب ما
تتذكرانه تارة وبسبب ما يتادى اليهما من الحواس الظاهرة تارة الى ما يلايمهما فتتحرك
حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعى وتستخدم القوة العاقلة فى تحصيل
مراداتها فتكون هى امارة تصدر عنها افعال مختلفة المبادى والعقلية مؤتمرة
عن كره مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهمات
والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب واجبارها على ما يقتضيه العقل
العملى الى ان تصير مرتاضة على طاعته متادية فى خدمته تاتمر بامرها وتنتهى بنهيها كانت

العقلية مطمئنة لا تصدر عنها افعال مختلفة المبادى وباقى القوى باسرها مؤتمرة
مسلمة لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء احديهما على الاخرى تتبع
الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها وتكون
لوامة وانما سميت هذه القوى بالنفوس الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة
لما جاء من ذكرها بهذه السمات فى التنزيل الالهى فاذن رياضة النفس نهيها عن
هواها وامرها بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات
مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة فى الحكمة العملية ومنها الرياضات
الشرعية المسماة بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضة العارفين
لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس
عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير الاقبال
عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة هى داخلة بالحقيقة
فى هذه الرياضة ولا ينعكس الا انها تختلف باختلاف مراتبهم فى سلوكهم يتدرجون
من اجل اصنافها وينتهى عند ادقها ههنا اما قوله فى الرياضة وارجع الى المقصود
فاقول الغرض الاقصى من الرياضة شئ واحد وهو نيل الكمال الحقيقى الا ان ذلك
موقوف على حصول امر وجودى هو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط
بزوال المانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهذا الاعتبار
موجهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار وهو ازالة
الموانع الخارجية والثانى تطويع النفس الامارة للمطمئنة لتجذب التخيل والتوهم
عن الجانب السفلى الى الجانب القدسى ويتبعهما ساير القوى ضرورة وهو ازالة
الموانع الداخلية اعنى الدواعى الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر
للتنبه وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشئ اللطيف
لا يمكن الا بتلطيفه ولطف السر عبارة عن تهيؤه لان تتمثل فيه الصور العقلية
بسرعة ولان ينفعل عن الامور الالهية المهيجة للشوق والوجد بسهولة ثم ان
الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول الى كل واحد من
هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر ما يعين عليه شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقى لا
المنسوب الى العارفين الذى هو التنزه عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك
ظاهر واما الثانى فقد ذكر ما يعين عليه ثلثة اشياء الاول العبادة المشفوعة
بالفكرة يعنى المنسوبة الى العارفين وغايته اقترانها بالفكر لان العبادة بجعل

العابد

البدن بكليته شايعا للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جناب الحق بالفكر صار
الانسان بكليته مقبلا على الحق والا صارت العبادة سببا للشقاوة كما قال عز
وجل فويل للمصلين الذين هم عن صلوتهم ساهون ووجه اعانة هذه العبادة
على الغرض الثاني هي انها ايضا رياضة ما لهم العارف وقوى نفسه ليجرها بالتعويد
عن جناب الغرور الى جناب الحق كما مر والثاني الالحان وهي تعين بالذات وبالعرض
ووجه اعانتها بالذات [illegible] تميل عليها لاتجاهها بالتأليفات المتفقة
والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي هو مادة النطق فيذهل عن استعمال القوى
الحيوانية في اغراضها الخاصة بها نشيعها تلك القوى ومع تكون الالحان مستحقة
لما وجد اعانتها بالعرض لوقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام
لاشتمالها على المحاكاة التي تميل النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا
باعثا على طلب الكمال صارت النفس متنبهة لما ينبغي ان تفعل وغلبت على القوى الشاغلة
اياها وطوعتها والثالث نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي
ينبغي ان تفعل على وجه الاقناع وسكون النفس فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة
على القوى لا سيما اذا اقترنت باموار بعة احدها يعود الى القائل وهو كونه زكيا
فان ذلك كشهادة تؤكد صدقه ووعظ من لا يتعظ لا ينجع لان فعله يكذب قوله
والثلثة الباقية تعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة
بليغة اي يكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصده القائل من غير زيادة عليه
ولا نقصان عنه كانه قالب افرغ فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان
يكون بنغمة رخيمة فان لين الصوت يفيد النفس هيئة تعدها نحو المسامحة في القبول
وشدته يفيدها هيئة تعدها نحو الامتناع عن القبول وكذلك للنغمات تأثيرات
مختلفة في النفس يناسب كل صنف منها صنفا من الهيات النفسانية والاطباء والحكماء
يستعملونها في معالجات الامراض النفسانية وفي ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب
تلك المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد اي يكون
مؤديا الى التصديق نافع للمريد في السلوك بسرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظ
يسمى في صناعة الخطابة بالعمود والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع
بالاستدراجات واما الثالث فقد ذكر ما يعين عليه شيئين الاول الفكر
اللطيف وهو ان يكون معتدلا في الكمية وفي الكيفية وفي اوقات لا يكون الامور
البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك

١٢٤٨ خورشيدي
باز زين شد
باز زين شد ١٣٧١ ش

العقل